



CLEMENTE E ORIGENE D'ALESSANDRIA ALL'ALBA DELLA RIFORMA.

FILOLOGIA ED ERMENEUTICA DELLA TRADIZIONE PATRISTICA GRECA NEL XVI SECOLO

Dottorato di ricerca in Filologia e storia del mondo antico

Dipartimento di Scienze dell'Antichità

Candidata:
Maria Fallica
XXIX ciclo

Supervisore:
Alberto Camplani
Sapienza Università di Roma

A don Francesco Ventorino, *in memoriam*.

Per i miei genitori

INDICE

INTRODUZIONE	6
I. IL <i>NACHLEBEN</i> DI CLEMENTE E ORIGENE D'ALESSANDRIA DAL TARDO	
ANTICO ALL'UMANESIMO	9
1. Clemente d'Alessandria.	10
2. Origene	18
3. Clemente: una difficile ricezione.	32
4. L'oblio tardoantico e la condanna di Fozio.	34
5. Origene dopo Origene: l'età delle controversie (III-VI secolo).	38
6. Origene nel Medioevo latino: il servo alle nozze di Cana.	46
II. LA RISCOPERTA: I PADRI ALESSANDRINI FRA UMANESIMO E RINASCIMENTO	
1. <i>L'editio princeps</i> di Clemente e Gertien Hervet.	52
2. Clemente e Serveto: rifondazione del cristianesimo.	57
3. Tracce di Clemente: i luterani.	59
4. Tradizioni contestate: Clemente fra gesuiti e riformati, nell'era di Trento	66
5. Origene fra Umanesimo e Rinascimento: edizioni a stampa e nuove controversie.	80
6. Affinità elettive: Erasmo.	89
7. Lutero: un ripudio inevitabile.	98
8. Melantone e <i>l'aetas Origenica</i> : la corruzione filosofica nella storia della Chiesa.	104
9. Origene nelle Riforme: la riforma strasburghese - svizzera e le Riforme radicali.	107
10. L'Origene «cattolico»: brevi cenni.	122

III. LE ANTOLOGIE PATRISTICHE: TESTI E METODO	125
1) Stampa e rinascita, scrittura e vangelo all'alba della Riforma.	127
2) Il conflitto delle interpretazioni e la risposta dei Padri: le antologie patristiche.	131
3) Antologie patristiche riformate: il corpus.	135
4) <i>Tuum ipsum pectum bibliothecam facito Christi</i> : la topica come scienza di Cristo in Erasmo.	138
5) Fra allegoria e grammatica: i <i>Loci</i> melantoniani e i <i>testimonia Patrum</i> .	148
6) <i>L'Unio dissidentium</i> di Hermann Bodius.	155
a. Hermann Bodius: un'identità discussa	161
b. Edizioni e struttura	168
c. <i>Orthodoxae scripturae arcana ac mysteria intelligere, fugere fraudes et scismata</i> : teologia patristica.	171
7) Andreas Musculus: <i>Enchiridion</i> e <i>Compendium</i> .	186
a. La legge.	187
b. Il grazioso scambio: <i>communicatio</i> .	192
c. Voci in controcanto: i Padri, la tradizione e Lutero.	197
d. Fare teologia con i Padri: le ragioni di una scelta.	201
e. <i>Organa Ecclesiae Dei</i> : il corpus patristico di Musculus.	205
f. Liberare la luce splendente del Vangelo dalle nebbie dei Cimmeri: teologia patristica.	207
8) Hermann Hamelmann: <i>Fateor me ex lectione Patrum conversum</i> .	220
a. <i>Ein beständiger Kampf gegen widerstrebende Richtungen</i> .	223
b. <i>Unanimis Consensus de sola fide iustificante</i> : Padri contro l'agenda pontificia.	231
9) <i>L'Enchiridion</i> di Christoph Obenheim.	235
a. <i>Pura doctrina</i> contro il regno dell'Anticristo.	238

b. <i>Capita uerae et falsae religionis: struttura.</i>	242
IV. I PADRI ALESSANDRINI E LA GIUSTIFICAZIONE NELLE ANTOLOGIE PATRISTICHE	257
1. La giustificazione per fede come problema patristico: consenso e cattolicità.	258
2. Consenso cattolico per una giustificazione riformata? <i>L'Unio dissidentium</i>	260
a. <i>Iustitia nostra est confessio iniustitiae nostrae.</i>	264
b. <i>Concordantia Iacobi et Pauli.</i>	266
c. <i>Sola fide sine operibus homo iustificatur: Origene nell'Unio.</i>	270
3. La dottrina di un autentico luterano: Andreas Musculus e la giustificazione per fede in <i>Enchiridion</i> e <i>Compendium</i> .	278
a. Il retro dello spartito: il <i>Compendium</i> .	293
4. Particula esclusiva sola: il <i>Consensus</i> di Hamelmann.	299
a. Clemente e Origene nel <i>Consensus</i>	305
b. Il solidale consenso della storia	310
5. <i>Erubescant iusticiarii: la giustificazione per fede in Obenheim.</i>	313
V. POSTILLA. ORIGENE PRO SOLA FIDE NELLE RIFORME EUROPEE: UN EXCURSUS	321
CONCLUSIONI	327
APPENDICE	330
BIBLIOGRAFIA	353

Tradition ... involves, in the first place, the historical sense, which we may call nearly indispensable to anyone who would continue to be a poet beyond his twenty-fifth year; and the historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order. This historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes a writer traditional. And it is at the same time what makes a writer most acutely conscious of his place in time, of his contemporaneity... Someone said: "The dead writers are remote from us because we know so much more than they did." Precisely, and they are that which we know.

T. S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent*, in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*

Fuggiamo dunque la tradizione, fuggiamola come se fosse un pericoloso promontorio o come se si trattasse della minacciosa Cariddi o delle leggendarie Sirene: la tradizione strangola l'uomo, lo allontana dalla verità, lo porta lontano dalla vita, è un cappio, è un abisso, è una fossa, è un male funesto.

Clemente d'Alessandria, *Protrettico ai greci*.

Tradizione: parola controversa e ambigua come poche altre. Il maestro di Alessandria Clemente scrive il suo *Protrettico ai greci* per invitarli alla conversione alla *novitas* evangelica, abbandonando come il serpente la vecchia pelle di usanze e riti pagani¹. Ma è lo stesso Clemente a proporre poi nei suoi scritti una delle più ottimistiche ed ecumeniche aperture al buono e al bello proveniente dalla cultura antica, rivendicando a Cristo tutto ciò che la *tradizione* ha meditato e prodotto.

Negli ultimi decenni la storiografia ha sempre più concentrato il suo sguardo sulla ricezione degli autori classici nella storia, definendola in vario modo come 'tradizione', 'ricezione', *Nachleben*, 'appropriazione': ciascuno di questi termini, e altri ancora, identifica una modalità di pensare il rapporto fra il passato dello scrittore e il presente del lettore². La definizione di questo rapporto

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* X, 106,1.

² Cf. ad es. C. MARTINDALE, *Reception*, in *A Companion to the Classical Tradition*, a cura di C. W. KALLENDORF, Chichester 2010, 297-311.

si complica esponenzialmente nel caso di autori cristiani, ove la parola è pensata come eco fedele di una Parola, di un Verbo, di per sé attualizzante e attuale, realmente presente e operante, sempre vivente in quella 'simultaneità' di cui Eliot parlava. E cos'è dunque tradizione? Tradimento di quella Parola, il Verbo incarnato nelle Scritture, o mano che porge il Verbo, lo mostra, lo rende vicino, e infine Padre che svela il significato e accompagna? E da che parte sta la tradizione, e chi la custodisce e protegge dall'eresia?

Il mio lavoro si pone all'interno di queste grandi domande e si propone di scrivere una pagina sinora trascurata della ricezione, appropriazione e uso di Clemente e Origene d'Alessandria nel XVI secolo. Così facendo, questo studio in primo luogo vuole iniziare a colmare il vuoto attorno all'eredità di Clemente, già obliata in antico e ampiamente trascurata dal recente *revival* storiografico sulla fortuna dei Padri; dall'altro lato si inserisce nel dibattito antichissimo attorno alla contestata eredità origeniana. L'origenismo è infatti di per sé una categoria storica, che qui intendiamo come «eredità del pensiero origeniano rivissuta secondo svariate modalità di ricezione³», riconoscendo la necessità di parlare di origenismi al plurale⁴.

La nostra narrazione intreccia a questa storia di oblii, ripudi e condanne da un lato, e di imperitura fortuna dei modelli esegetici e dottrinali dall'altro, il ripensamento della figura dei Padri della Chiesa compiuto dalle Riforme europee di XVI secolo. L'irreparabile strappo all'unità della Chiesa prodotto dalla volontà di Lutero di una nuova fedeltà alla Parola evangelica provoca una nuova crisi attorno al concetto di tradizione, risolta in modi diversi dalle varie anime della Riforma. Il rapporto con Clemente e Origene, autorevoli esponenti di questa tradizione ma da sempre sospetti in forza di dottrine più volte condannate come eretiche, e dunque mai pienamente 'Padri', si rivela *locus* significativo ove

³ E. PRINZIVALLI, *Origenismo in Oriente*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 322-329, 322.

⁴ E. A. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 6.

cogliere le frizioni, le contraddizioni e le soluzioni provvisorie trovate al problema della tradizione.

La tesi dunque partirà dall'analisi delle figure di Clemente e Origene, viste nel loro contesto storico e nella prima, complessa ricezione sino al XVI secolo, che sarà poi oggetto dell'analisi del secondo capitolo. In esso si vedranno i grandi protagonisti del secolo, da Erasmo a Lutero sino alle frange più estreme della Riforma, conversare e dibattere con gli Alessandrini. I capitoli terzo e quarto si concentreranno invece su alcuni testi dimenticati, eppure di grande diffusione e influenza nei loro tempi: le antologie patristiche. Si analizzeranno i testi di quattro autori, provenienti dall'area riformata 'svizzero-strasburghese' e dal luteranesimo di seconda generazione, nella corrente 'gnesio-luterana': ci porremo dunque in mezzo al clamore della battaglia polemica, che dividerà cattolici e protestanti, svizzeri e luterani, luterani e luterani. La nostra indagine seguirà il tentativo di queste antologie di costruire un *consensus Patrum* riformato, che mostri l'accordo dei Padri con le dottrine professate dalla Riforma, in particolare per quanto riguarda la dottrina della giustificazione. Clemente e Origene si riveleranno spie significative e illuminanti delle modalità ermeneutiche e di costruzione di una nuova ortodossia messe in atto dai nostri autori. Il rapporto con i due maestri d'Alessandria si confermerà *locus* carico di senso, rivelativo di un rapporto con il passato e con il *Machtwort*, la Parola potente delle Scritture.

La scommessa metodologica della tesi sarà dunque il tentativo di ricostruire il contesto storico e il dibattito dottrinale del XVI secolo, tramite l'applicazione di un metodo filologico in grado di mettere in luce i rapporti di filiazione tra i testi.

L'ombra sua torna, ch'era dipartita.
Dante, Inf. IV, 81.

CAPITOLO I
IL *NACHLEBEN* DI CLEMENTE E ORIGENE D'ALESSANDRIA DAL TARDO
ANTICO AL XVI SECOLO

1. CLEMENTE D'ALESSANDRIA

Udite dunque, *voi che siete lontano*, udite, *voi che siete vicino*. Il Logos non è nascosto a nessuno; egli è una luce comune a tutti, risplende per tutti gli uomini, nessuno è cimmerio nel Logos. Affrettiamoci verso la rigenerazione, noi, i più, affrettiamoci a riunirci in un solo amore, secondo l'unità dell'unica sostanza; in maniera analoga, ricercando la buona Monade, perseguiamo l'Unità facendo il bene⁵.

Tito Flavio Clemente (150 ca.-212/16 ca.) nacque forse ad Atene, probabilmente da famiglia non cristiana; i suoi scritti mostrano una conoscenza approfondita della classicità e un'educazione completa⁶. Egli stesso ci racconta di molti viaggi e di molti maestri, fra Grecia, Magna Grecia, Assiria e Palestina, fino all'Egitto, dove nell'incontro con l'«ape sicula» (Σικελικὴ μέλιττα), che coglieva προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη, «i fiori del prato di profeti ed apostoli» poté gustare ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα, «un puro frutto di gnosi»⁷. Sulla base della notizia di Giulio Aficano, che dice che Clemente operò ad Alessandria sotto Commodo (180-192), si può datare l'operato di Clemente in città in tale periodo. L'attività di insegnamento di Clemente si inserì nel contesto di una vivace attività intellettuale e religiosa delle comunità cristiane locali, fra cui largo peso dovevano avere gli gnostici; la tradizione lo pone a capo del *didaskaleion*, la scuola che, con Origene e il sorgere dell'episcopato monarchico,

⁵ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico ai greci*, tr.it. a cura di F. MIGLIORE, Roma 2004, 169.

⁶ M. RIZZI, *Introduzione*, in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, Milano 2006², VII-LI, VIII, parla di 348 autori classici citati, fra cui 600 citazioni di Platone e 250 di Omero; Rizzi ipotizza che non si tratti perlopiù di conoscenza di seconda mano, proveniente dalle antologie, ma che Clemente potesse leggere in originale almeno Omero e Platone.

⁷ *Strom.* I, 1, 11; la traduzione italiana citata qui e in seguito è quella a cura di Giovanni Pini, in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati*, cit. L'ape sicula è sin da Eusebio identificata in Panteno, che da tradizione sarebbe stato il primo maestro del *didaskaleion*.

sarebbe divenuto struttura ecclesiastica dotata di ufficialità⁸. La notizia dell'allievo di Clemente, il vescovo di Cesarea Alessandro, riportata in Eusebio⁹, definisce Clemente *presbyter*, ma la frequente polemica dei suoi scritti contro i presbiteri del clero alessandrino ha portato gli studiosi a mettere in dubbio il dato. La permanenza ad Alessandria fu interrotta durante la persecuzione di Marco Aurelio (202), durante la quale Clemente si sarebbe rifugiato in Cappadocia presso Alessandro, ricoprendo un attivo ruolo pastorale, e ivi trovando la morte attorno al 215.

La perdita di numerosi scritti di Clemente è un primo ostacolo nella strada di una comprensione complessiva del pensiero clementino. Si conservano infatti il *Protrettico*, scritto di esortazione, che invita il lettore a volgersi verso Cristo, abbandonando il paganesimo; il *Pedagogo*, in tre libri, che si occupa della pedagogia divina del Cristo; l'omelia su *Quale ricco si salva*, su Mc 10, 17-27; gli *Stromati* («Tappeti») in otto libri, che in una struttura miscellanea e complessa si occupano del rapporto tra conoscenza e fede e tracciano la figura del vero gnostico. Delle *Ipotiposi*, esegesi delle Scritture in otto libri, si conservano solo brevi frammenti e le cosiddette *Adumbrationes in epistulas canonicas*, traduzioni latine di V secolo, composte nello *scriptorium* di Cassiodoro: la parte conservata comprende commenti su 1 Pt, 1-2 Gv, Gd¹⁰. Notevolissima fonte per la letteratura gnostica sono i cosiddetti *Excerpta ex Theodoto*, in cui Clemente riporta, commentandoli, estratti del pensiero di questo maestro gnostico. Le *Egloghe profetiche* infine mostrano l'avverarsi evangelico di brani profetici della Scrittura ebraica. Perduti risultano scritti *Sulla Pasqua*, *Sul digiuno*, *Esortazione alla pazienza*, *Sulla maldicenza*, *Contro i giudaizzanti*¹¹, *Sulla Provvidenza* e *Sull'anima*¹².

⁸ M. RIZZI, *Introduzione*, cit., X-XI.

⁹ *Hist. eccl.* VI, 11, 6.

¹⁰ GCS 3, 203-215.

¹¹ Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* VI, 13, 1.

¹² Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Serm.* 53.

A partire da un passo del *Pedagogo* gli studiosi hanno spesso ricostruito un programma di scritti, in cui alle varie tappe dell'educazione dell'uomo da parte del Logos corrisponderebbero opere clementine:

Σπεύδων δὲ ἄρα τελειῶσαι σωτηρίῳ ἡμᾶς βαθμῶ, καταλλήλῳ εἰς παιδευσιν ἐνεργῇ τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομία ὁ πάντα φιλόανθρωπος λόγος, προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων¹³.

«Egli, il Logos amante degli uomini sotto ogni aspetto, è sollecito nel condurci alla perfezione tramite il cammino salvifico, e perciò adotta una tattica (*oikonomia*) bella e appropriata per un'efficace educazione, invitandoci dapprima, poi guidandoci per mano, infine istruendoci¹⁴».

Se *Protrettico* e *Pedagogo* sembrano corrispondere perfettamente alle prime due parti del programma, ci si è chiesti se Clemente prevedesse una terza opera, che avesse come titolo o oggetto il Logos *Didaskalos*. L'ipotesi che tale opera potesse essere rappresentata dagli *Stromati* ha impegnato per più di un secolo gli studiosi¹⁵, che hanno problematizzato tale assunto, rilevando la natura asistemica ed "esoterica" di tale opera; recentemente, si è ripensata tale possibilità su nuove basi¹⁶. Infine, è stato messo in discussione anche l'assunto di un programma trilogico degli scritti clementini, ed è stata proposta una divisione

¹³ *Paedag.* 1,1, 3.

¹⁴ La traduzione italiana è quella di Dag Tessoré, in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, Roma 2005, 36.

¹⁵ Si veda la sintesi del dibattito in A. C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden – Boston 2009, 15-31; E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie: Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris 1898, sottolineò il carattere asistemico degli *Stromati* e sostenne che non poteva trattarsi del trattato sul maestro, forse mai scritto; concorde l'opinione di S. R.C. LILLA, *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971. A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, ha invece sostenuto che, malgrado l'apparente disordine degli *Stromata*, l'insegnamento di Clemente nel testo ha un chiaro scopo e successione. E. OSBORN, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, ritiene che gli *Stromati*, di cui rivendica il carattere «multisistemico», possano essere considerati il *Didaskalos* programmato.

¹⁶ Cf. ad esempio, M. RIZZI, *Introduzione*, cit. XIII: «è possibile ritenere che il riferimento a Cristo "didaskalo" possa indicare una forma di espressione delle verità cristiane che dalla scuola ha origine e nella concreta attività scolastica, di interazione tra maestri e discepoli anche in relazione all'elaborazione e alla revisione delle opere scritte, trova la sua specifica modalità di lettura e di attualizzazione, in modo analogo a quello testimoniato da autori come Porfirio nel caso di Plotino».

fra scritti di scuola (*Stromati* I-VIII, *Excerpta ex Theodoto*) e scritti destinati ad un ampio pubblico, cristiano e pagano (*Protrettico*, *Pedagogo*, *Quis dives salvetur*)¹⁷.

La teologia clementina parte da una decisa affermazione dell'identità fra Dio creatore e Dio redentore, base dell'identità protocattolica che va affermandosi contro le affermazioni gnostiche radicali e moderate (valentiniane). La definizione clementina del Padre e del suo rapporto con il Logos¹⁸, profondamente radicata in modelli medioplatonici e filoniani, procede per via negativa, parlando di un Abisso (τὸ ἀχανές) conoscibile non per «ciò che è, ma ciò che non è... Non è in un luogo la causa prima, ma oltre e sopra ogni luogo e tempo e denominazione e intelligenza¹⁹». A questa trascendenza assoluta del Padre corrisponde il ruolo mediatore e rivelatore (μηνυτής) del Figlio, *Logos* e *Sapienza* di Dio, volto (πρόσωπον) e immagine (εἰκών) del Padre, principio (ἀρχή) delle cose create, «primo interprete dei comandamenti divini, il Figlio Unigenito che ci dispiega il seno del Padre²⁰». Il Figlio è «luogo... capace di contenere l'universo tutto²¹», e per ciò stesso avente «forma propria e un corpo proporzionato alla sua preminenza su tutti gli esseri pneumatici²²». Il Figlio è delimitazione assolutamente trascendente del Padre, da cui non è mai diviso, in

¹⁷ M. RIZZI, *The End of Stromateis VII and Clement's Literary Project*, in *The Seventh Book of the Stromateis Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, October 21–23, 2010), a cura di M. HAVRDA, V. HUŠEK, J. PLÁTOVÁ, Leiden – Boston 2012, 299-314, 302-303; Rizzi sviluppa un'intuizione di G. LAZZATI, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939, 1-36, citando a sostegno della sua tesi Fozio, che oppone *Pedagogo* e *Protrettico* da un lato e *Stromati* e *Ipotiposi* dall'altro, e arrivando ad ipotizzare che queste due ultime opere vadano pensate come un tutt'uno: Clemente avrebbe trascritto il suo insegnamento orale in un'unica miscellanea, comprendente 15 libri, che poi «were divided into two groups in the course of their transcription from volumina to codices on the basis of both parts being of a similar length and/or because of the change in argument and content» alla fine del settimo libro degli *Stromati* (M. RIZZI, *The End of Stromateis VII*, cit., 307-308).

¹⁸ Clemente è il primo teologo cristiano che, riecheggiando alcune affermazioni filoniane, afferma l'infinità di Dio (cf. *Strom.* II, 2, 5-6: VI, 17, 150-151; V, 12, 81-83), ma senza farne parte strutturante della riflessione teologica, come avverrà in Gregorio di Nissa; analoghi a quelli clementini sono gli accenni gnostici all'infinità del Padre.

¹⁹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* V, 11, 71.

²⁰ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* I, 169.

²¹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* V, 11, 73.

²² CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Exc. Ex Theod.* 10,1.

una continua contemplazione²³. Il *Logos* clementino, secondo moduli già presenti negli apologisti²⁴, in particolare in Giustino, e qui radicalizzati, rivela il Padre nella Legge e nei profeti, nella filosofia greca²⁵, e infine nella sua incarnazione, la più alta forma di questa educazione impartita dal *Logos*: «una è, sì, la strada della verità, ma in essa, come in un fiume perenne, sfociano tanti *rivoli*, uno da una parte uno dall'altra²⁶».

Le stesse Scritture sono dunque per Clemente corpo del *Logos*, luogo, sempre trasceso²⁷, di una rivelazione unitaria²⁸, il cui attingimento è possibile per il vero gnostico in un movimento traslativo, analogo a quello del Verbo:

Il carattere tipico delle Scritture è parabolico perché anche il Signore, che non è del mondo, venne fra gli uomini come se fosse del mondo. Infatti rivestì tutte le virtù e doveva tramite la gnosi trasferire l'uomo allevato nel mondo alle vere realtà

²³ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VII, 2, 5.

²⁴ L'apologetica di II secolo, presentandosi al cospetto degli imperatori e della società, aveva reso ragione della propria identità parlando il linguaggio filosofico dei suoi tempi. Molti apologeti, pur nella condanna delle falsità di poeti e filosofi, affermavano che alcuni dei grandi greci e latini (soprattutto platonici e stoici) avevano riconosciuto importanti verità in termini di dottrina (a proposito dell'unicità di Dio e dell'esistenza del *Logos*) e di morale, e ricorrevano all'argomento dei *furta Graecorum* per spiegare come ciò fosse avvenuto, postulando una dipendenza di Omero, Platone e altri da Mosè.

²⁵ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VI, 5, 41-42; I, I, 1, 19-21; I, 4, 27-5, 32. Significativo il brano di I, 4, 27: «A buon diritto dunque l'apostolo ha definito la sapienza di Dio "molto varia": essa rivela per il nostro bene la sua potenza "in molti modi e a più riprese", in arte, scienza, fede, profezia: poiché "ogni sapienza è dal Signore e con Lui per tutto il tempo", come dice il libro della *Sapienza di Gesù*. "Se invocherai con grande voce l'assennatezza e il senso superiore e la cercherai come tesoro d'argento e con zelo ne seguirai la pista, allora capirai che cosa è religione e troverai il senso divino". Il profeta parla per opposizione al senso filosofico, che pure egli ci insegna ad indagare con grande e nobile sforzo, per progredire sulla via della religione. Egli ha così contrapposto ad esso il senso [raggiungibile] nella vita religiosa, alludendo alla "gnosi" e dicendo: "Dio dà la sapienza dalla propria bocca, superiore senso e insieme assennatezza, e riserva ai giusti il suo aiuto". E invero per coloro che sono stati "giustificati" (δεδικαιωμένοι) dalla filosofia è riservato un aiuto, cioè il senso superiore che conduce alla religione». La filosofia era necessaria ai Greci per giungere alla giustizia, prima della venuta di Cristo; ora, dopo l'avvento del Salvatore, è utile e propedeutica alla fede, «per coloro che intendono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale» (cf. *Strom.* I, 4, 28).

²⁶ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* I, 5, 28.

²⁷ Cf. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VI, 3, 32-33: «Quella cosiddetta "discesa" di Dio sul monte è manifestazione della divina potenza che penetra tutto il mondo e preannuncia la "Luce inaccessibile": tale è infatti l'allegoria scritturistica [...] Il fuoco era visto ardere, in ogni luogo dell'apparizione da tutta la gente disposta intorno, come accampata, sicché la sua discesa non fu limitata ad un luogo: perché Dio è ovunque».

²⁸ Alla lettura allegorica delle Scritture Clemente dedica una trattazione in *Strom* V, predecessore della trattazione sistematica dell'argomento che farà Origene nel *De principiis*.

intelligibili: da un mondo a un mondo. Così era traslata anche la Scrittura cui fece ricorso: infatti la parabola è una sorta di discorso che conduce colui che lo comprende da un qualcosa di non proprio, ma simile al proprio, alla verità e al proprio²⁹.

Il *Logos*, che si fa tutto a tutti, invita alla salvezza l'intera umanità, chiamata a convertirsi mediante una libera scelta alla propria vera natura di *noes*, nature intellettuali e immateriali, create ad immagine, antignosticamente concepita come dono universale fatto da Dio: il Salvatore «con la divina parola ha dissipato dagli occhi della nostra anima le nebbie dell'ignoranza diffuse per cattiva condotta: il Salvatore ci ha restituito il meglio di noi, “affinché riconosciamo chi è Dio e chi è uomo”³⁰». La pedagogia del *Logos*, che insegna la vera dialettica, che conduce alla «sostanza fondamentale di ogni ente, senza contaminazione e nella sua limpida purità», è antignosticamente rivolta a ogni uomo, e ad esso chiede la fede, «assenso razionale di un'anima libera e responsabile³¹».

Il vero gnostico- Clemente si riappropria di questo termine compromettente, facendo di esso non una natura, ma un livello di perfezione in linea teorica raggiungibile da ogni cristiano- accede alla sua conoscenza d'amore, nel continuo moto interiore, che trascende ogni prassi esteriore³², e nella progressiva contemplazione e assimilazione a Dio, tramite la quale l'immagine (universalmente donata) può perfezionarsi nella somiglianza. Parte essenziale di questa conoscenza è la comprensione della divina, misteriosa sapienza, rivelata nelle Scritture in parabole³³ e intesa rettamente solo dal vero gnostico; in tale concezione delle Scritture, l'«allegoria viene a costituire il principio ermeneutico

²⁹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VI, 15, 126.

³⁰ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* I, 28, 178.

³¹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* V, 1, 3.

³² Si veda ad es. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VII, 1, 3: «Il culto di Dio è, per lo gnostico, la continua cura dell'anima, la continua occupazione intorno a ciò che è divino in lui»; VII, 7, 35: Lo gnostico onora Dio, cioè confessa gratitudine per la gnosi e la condotta informatane, non in un determinato luogo, né in un tempio speciale e nemmeno in festività e giornate fisse, ma per tutta la vita, sia che si trovi solo sia che abbia con sé de compagni di fede ... è convinto dell'onnipresenza di Dio e non ritiene che Egli sia rinchiuso in luoghi determinati»; VII, 7, 43: «Veramente sacro è ogni luogo e tempo nel quale riceviamo la nozione di Dio».

³³ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VI, 124.

principale sul quale è fondata la distinzione dell'insegnamento scritturistico a due livelli³⁴».

È stato sostenuto³⁵ che, come poi Origene, Clemente fosse giunto ad ipotizzare l'apocatastasi, reintegrazione finale degli esseri razionali nel Bene, in perfetta coerenza con l'impostazione di fondo del suo pensiero, nella netta affermazione di una bontà divina universalmente protesa alla salvezza del creato e in un'alta stima del libero arbitrio umano. La provvidenza divina, in una sovrabbondanza di bene³⁶, opera nel mondo e oltre questo mondo³⁷, beneficiando o punendo³⁸- ove la punizione è sempre istruttiva correzione³⁹- sino all'universale salvezza finale⁴⁰.

In conclusione di queste brevi battute, si può condividere il giudizio che vede in Clemente il «luogo/tesoro nel quale è nascosta, contratta, tutta la grande storia teologica della patristica greca⁴¹». Tale ardita e difficile contrazione, l'asistematicità della trattazione, la lunga ombra di Origene hanno oscurato spesso la piena visione di tale decisività, lasciandone peraltro intatto il fascino. Lo stesso Clemente aveva avvisato, parlando della sua opera più densa e ricca:

questi *Stromati*, che han preso corpo fra nozioni erudite, si propongono di nascondere ingegnosamente i semi della "gnosi". E come l'appassionato della caccia

³⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 68.

³⁵ Già da A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1, Freiburg 1886, 645-46, e J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1905, 1, 277, 304-305; poi J. R. SACHS, *Apocatastasis in Patristic Theology*, in *Theological Studies* 54 (1993) 617-640, part. 617-620; I. RAMELLI, *Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal salvation*, in *Harvard Theological Review*, 102, 2 (2009) 135-168; EA., *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from New Testament to Eriugena*, Leiden- Boston 2013, 119-136.

³⁶ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VII, 14, 86.

³⁷ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* IV, 6, 37; VI, 6, 45-47.

³⁸ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* I, 17, 173.

³⁹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* VII, 16, 102.

⁴⁰ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* III, 9, 63 γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται; cf. I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, cit., 133. Naturale correlato di questa teoria sarebbe, come in Origene, la successione di eoni cosmici in cui l'espiazione e purificazione degli esseri razionali abbia luogo; Fozio accuserà Clemente di aver presupposto più eoni anche prima della creazione di Adamo; ma cf. *infra*.

⁴¹ G. LETTIERI, *Materia mistica*, di prossima pubblicazione.

cattura la preda solo dopo aver cercato, investigato, inseguito piste, braccato coi cani, così anche la verità si rivela nella sua piena dolcezza soltanto se cercata e faticosamente conquistata⁴².

La verità si rivela al cacciatore, che la sappia riconoscere, e sfugge a coloro che, a mo' di gazze, beccano la semente: «quando incontrerà un buon coltivatore, ciascuno di questi *semi* germinerà e darà il grano⁴³.»

⁴² CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* I, 2, 21.

⁴³ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Strom.* I, 12, 56.

2. ORIGENE

*Transeunda sunt omnia*⁴⁴.

Origene⁴⁵ nacque circa nel 185 ad Alessandria d'Egitto, da una famiglia cristiana, nella quale fu educato all'amore per la Scrittura e alle lettere greche. Dopo la morte del padre, martire nella persecuzione di Severo, cominciò ad insegnare per sostenere la famiglia. Le fonti parlano di un discepolato presso Clemente⁴⁶, che però non è mai nominato da Origene. Il vescovo Demetrio, tornato in città dopo la persecuzione sotto il governatore Aquila (fra il 206 e il 210), durante la quale Origene sostenne i martiri e si dedicò all'insegnamento, lo chiamò- secondo le parole di Eusebio- a dirigere la scuola alessandrina: cioè, nell'interpretazione prevalente che si dà oggi, a dare inizio ad un'istituzione scolastica sotto il diretto controllo episcopale. Nella scuola l'insegnamento si svolgeva su due livelli, ai quali ad un certo punto corrisposero due corsi separati, su iniziativa di Origene: ad un primo, dedicato alle basi della *regula fidei*, diretto da Eracla, seguiva un secondo livello di approfondimento, guidato da Origene stesso e a cui è probabilmente connessa la stesura del Περὶ ἀρχῶν. Attorno al 222- secondo Eusebio, ma forse prima- Origene iniziò a scrivere, spinto dall'esortazione e dal sostegno economico del ricco Ambrogio, gnostico da lui convertito, e a viaggiare; la sua reputazione crebbe e raggiunse i vertici dell'impero, come dimostra l'invito ad Antiochia da Giulia Mamea, madre dell'imperatore Alessandro Severo. Nel frattempo (attorno al 231/2) il rapporto con Demetrio si era incrinato, fino a giungere alla rottura, avvenuta in seguito alla ordinazione sacerdotale di Origene impartita da due vescovi amici, Teoctisto di Cesarea e Alessandro di Gerusalemme. Demetrio rispose invalidando

⁴⁴ HN*m* 27, 12, 9.

⁴⁵ Le note che seguono sono basate sui profili disegnati da E. NORELLI, *Origene (vita e opere)*, in *Origene. Dizionario*, cit., 293-302, e da E. PRINZIVALLI, *Origen*, in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 1, a cura di L. P. GERSON, Cambridge 2010, 283-296.

⁴⁶ È possibile che i riferimenti origeniani a «predecessori» intendano accennare proprio a Clemente: cf. M. RIZZI, *Clemente Alessandrino*, in *Origene. Dizionario*, cit., 77-80, 78.

l'ordinazione, avvenuta al di fuori del territoriolessandrino, e portando il vescovo di Roma Ponziano a fare altrettanto. Così Origene abbandonò Alessandria per Cesarea, dove coniugò l'azione didattica a quella pastorale; al seguito dei due vescovi palestinesi, presenziò ai sinodi riuniti per giudicare Berillo di Bostra ed Eraclide. Allo scoppiare della persecuzione di Decio (250) venne imprigionato e torturato; sopravvissuto alle torture, morì di lì a breve.

L'intera attività intellettuale di Origene ha al centro le Scritture, punto di partenza costante di una riflessione teologica che mirò a comprendere il senso profondo in esse inscritto. È quindi opportuno ricordare anzitutto la grandiosa intrapresa filologica che ad esse dedicò Origene negli *Hexapla*, la sinossi in sei colonne parallele del testo dell'Antico Testamento, secondo il testo ebraico, in caratteri ebraici e traslitterato in greco, e le traduzioni greche di Aquila, Simmaco, dei LXX e di Teodoziona, più altre due versioni supplementari per il testo dei Salmi; tale immensa opera, conservata in antico nella biblioteca di Cesarea di Palestina, dove Girolamo la consultò, scomparve forse durante la presa della città da parte degli arabi nel 638, e ce ne rimangono solo frammenti. A quest'attenzione critica al testo si unì un'attività esegetica vastissima, che operò a tre livelli, secondo quanto registra Girolamo nella prefazione alla traduzione delle *Omellerie su Ezechiele*: scolii, omelie e commentari (τόμοι o *volumina*), raggiungendo in questi ultimi vette speculative altissime. Tale attività esegetica è in gran parte giunta a noi non nella redazione testuale originaria, ma nelle traduzioni, riduzioni e ricomposizioni di materiale, opera di Rufino e Girolamo. Tale attività «editoriale» fa comprendere l'estrema importanza, nel caso origeniano, di guardare alla *vita postuma* dell'autore, sede della costruzione di una figura e di un corpus di scritti, da cui continuano a riemergere fossili, che ricompongono e riconfigurano la nostra immagine e la nostra lettura.

Origene compose scolii su *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*: nessuna di queste raccolte è giunta a noi per intero. Le omelie, che, secondo Eusebio (*Hist. Eccl.* VI, 36, 1), Origene aveva cominciato a far trascrivere dai

tachigrafi a partire dai sessant'anni e che registrano l'attività di predicatore a Cesarea, ci sono giunte in numero di circa 300: abbiamo omelie su *Genesi* (16 omelie in traduzione di Rufino), *Esodo* (13 omelie in traduzione di Rufino), *Levitico* (16 omelie in traduzione di Rufino), *Numeri* (28 omelie in traduzione di Rufino), *Giosuè* (26 omelie in traduzione di Rufino), *Giudici* (9 omelie nella traduzione di Rufino), *1-2 Re* (2 omelie in traduzione, pare di Rufino; originale greco dell'omelia su 1 Sam. 28, 3-25, sulla strega di Endor), *Salmi* (9 omelie in traduzione di Rufino: l'originale di 29 omelie è stato recentemente scoperto ad opera di Marina Molin Pradel⁴⁷ nel *Codex Monacensis Graecus* 314), *Cantico dei Cantici* (2 omelie nella traduzione di Girolamo), *Isaia* (9 omelie nella traduzione di Girolamo), *Geremia* (20 omelie nell'originale greco, 14 omelie nella traduzione di Girolamo, di cui 12 note anche in greco), *Ezechiele* (14 omelie nella traduzione di Girolamo), *Matteo* (frammenti), *Luca* (39 omelie nella traduzione di Girolamo), *1 Corinzi* (frammenti della traduzione di Girolamo), *Ebrei* (frammenti della traduzione di Girolamo).

Sono sopravvissuti, della ampia mole dei commentari origeniani:

- Il *Commento al Cantico dei Cantici*, di cui resta un frammento del commentario giovanile e la traduzione latina di Rufino, parziale, del secondo commentario in 10 libri;
- a *Matteo* in 25 libri (ne sono rimasti 8 libri in greco, più una traduzione latina nota come *Series*);
- a *Giovanni*: dell'originario commento in 32 libri se ne conservano 9 più frammenti greci;
- ai *Romani*, originariamente in 15 libri, di cui, a parte i frammenti greci, si conserva la traduzione di Rufino compressa in 10 libri.

⁴⁷ Sull'importantissima scoperta, si veda il numero monografico della rivista *Adamantius* 20 (2014) *Origene commentatore dei Salmi: dai frammenti catenari al Codice di Monaco*; è già disponibile l'edizione critica delle omelie: *Origenes Werke XIII* a cura di L. PERRONE, M. MOLIN PRADEL, E. PRINZIVALLI, A. CACCIARI, GCS, Berlin 2015.

Quest'amplessima attività esegetica è dunque la parte più cospicua della produzione origeniana, ed è intimamente connessa con la restante produzione dell'Alessandrino, che, tolti alcuni scritti minori (*Sulla preghiera*, *Sul martirio*, *Disputa con Eraclide*) è rappresentata dal trattato Περὶ ἀρχῶν, la parte più ardita, speculativamente profonda (seconda forse solo al *CommGv*) e controversa del pensiero origeniano, e dalla grande opera *ad extra*, il *Contro Celso*, in otto libri, opera di confutazione dello scritto anticristiano di Celso, apologia del cristianesimo di fronte a un filosofo greco. Il Περὶ ἀρχῶν è giunto a noi nella traduzione ad opera di Rufino⁴⁸, *De principiis*, più due ampie sezioni nella *Philocalia*, l'antologia origeniana a cura di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, e altri frammenti; il trattato, in una struttura complessa e di non facile ricostruzione, ha come oggetto, per la prima volta in forma complessiva e approfondita nel mondo cristiano, i principi dell'essere, e dunque i principi dell'insegnamento cristiano: la dottrina trinitaria e cosmologica, l'antropologia, l'escatologia, e un trattato di ermeneutica cristiana (libro 4, 1-3).

L'opera esegetica⁴⁹ di Origene nasce dunque da una profonda familiarità con la Scrittura, meditata sin dalla giovinezza, e poi ampiamente commentata e predicata, a scuola e nell'assemblea liturgica. Come Clemente, e in polemica con gli gnostici, Origene rivendica l'unità del testo sacro, tutto parola di Dio: tale unità, come già per Clemente, va riattinta in un percorso dialettico e anagogico che, nel dissolvimento delle dissonanze diafoniche, conduca ai significati intellegibili.

Secondo un procedimento identificato da Sagnard nello studio dello gnosticismo valentiniano⁵⁰, il cosiddetto *esemplarismo inverso*, Origene, così come

⁴⁸ La traduzione rufiniana, per diretto riconoscimento dell'autore, compie delle modifiche al testo, eliminando passi che riteneva interpolazioni malevole ed ereticali, aggiungendo materiale proveniente da altre opere origeniane per chiarire dei passaggi, e adattando il testo a lettori latini; gli editori hanno tentato di restituire il testo, tenendo conto della traduzione di Rufino, di quella in gran parte perduta di Girolamo, dei frammenti greci.

⁴⁹ Cf. M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, 13-28.

⁵⁰ F. H. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris 1947.

gli gnostici, legge le vicende storiche di Cristo come raddoppiamento storico di eterni modelli intradivini: le Scritture, e prima di tutte il vangelo di Giovanni⁵¹, rivelano dunque la profondità divina:

Anche il vangelo [...] c'insegna soltanto un'ombra dei misteri di Cristo. Invece, quel vangelo, che Giovanni chiama «vangelo eterno» (Ap 14,) e che propriamente si chiama vangelo spirituale, presenta chiaramente e in modo piano a quelli che lo intendono tutte le cose relative al Figlio di Dio in se stesso e, insieme, i misteri contenuti nelle sue parole e gli atti di cui erano simboli le azioni da lui compiute⁵².

*Quale spiegazione può avere infatti il sensibile, ove non sia trasformato in spirituale?*⁵³ si chiede Origene poco dopo: e la spiegazione del sensibile è il Logos stesso, di cui l'evangelo è rivelazione. La meditazione sul *Prologo* giovanneo sta al cuore della riflessione protologica di Origene, cui corrisponde specularmente l'escatologia, nella convinzione che la *fine è sempre simile all'inizio*⁵⁴.

La dialettica al cuore dell'essere per Origene è quella fra un Padre (ὁ θεός), *intellectualis natura simplex*⁵⁵, monade incorporea, e un Figlio generato eternamente. Dal rinvenimento nelle Scritture- e anzitutto nel *Prologo* giovanneo- d'una molteplicità di appellativi (ἐπίνοια) del Figlio, (Sophia, Unigenito, Logos, Vita...), Origene predica la molteplicità dei πράγματα⁵⁶ relativi al Figlio:

Il Dio, quindi, è assolutamente uno e semplice; il Salvatore nostro, invece, siccome il Dio l'ha posto come propiazione e primizia di tutta la creazione, a causa di questi

⁵¹ Cf. G. LETTIERI, *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"* in *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti: atti dell'VIII convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Roma, 28-30 settembre 2004*, a cura di E. PRINZIVALLI, Villa Verrucchio 2005, 177-275, *passim*; al saggio di Lettieri la ricostruzione che segue è largamente debitrice. Per una lettura che invece vede il rapporto fra pensiero origeniano ed eresia gnostica come radicale opposizione e repulsione, cf. ad es. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque: IIe et IIIe siècles. Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985, 512-518.

⁵² *CommGv* I, 39-40.

⁵³ *CommGv* I, 45.

⁵⁴ *Prin.* I, 6, 2.

⁵⁵ *Prin.* I, 1, 6.

⁵⁶ «Nessuno si stupisca se, con il nome plurale di beni, abbiamo inteso che sia annunziato Gesù, perché se noi comprendiamo le realtà (τὰ πράγματα) significate dai vari nomi attribuiti al Figlio di Dio, comprenderemo come Gesù ... possa essere molti beni» (*CommGv* I, 52).

molti [beni] diventa molte cose e forse tutte le cose, per cui ha bisogno di lui ogni creatura che può essere liberata⁵⁷.

Il Figlio è la Sapienza: «l'unigenito Figlio di Dio è la sua sapienza sostanzialmente sussistente⁵⁸»; ipostasi distinta dal Padre, come Logos (θεός, senza l'articolo, secondo la lezione giovannea), è rivolto verso il mondo della creazione, di cui è Primogenito. Nel Figlio come Sapienza sussistente sono contenute *virtualità e forma*⁵⁹ di ogni creatura, *ipostasi di teoremi multiformi, che contengono le ragioni di tutti gli esseri*⁶⁰ e quindi anzitutto i λόγοι nel Logos; il Figlio come Logos traduce in atto creativo l'eterna contemplazione della Sapienza⁶¹; questo atto rappresenta una prima, protologica incarnazione del Logos in un corpo mistico e immateriale. Prima creatura⁶² del Logos è lo Spirito Santo, definito «nell'ordine il primo di tutti gli esseri derivati dal Padre per mezzo di Cristo⁶³», sostrato creato delle creature spirituali, che santifica. Il Logos sta con i λόγοι creati, nello Spirito, in una relazione di coeternità e di affinità (συγγένεια), non di consustanzialità, come vuole la gnosi eretica: ed è questo il fondamentale errore teologico che Origene ad essa rimprovera.

I «santi», ovvero i λόγοι, vivevano dunque una «vita interamente immateriale e incorporea ... nella beatitudine⁶⁴», in un'intimità radicata nel cuore del divino, che non era però possesso stabile, ma richiedeva ai λόγοι un continuo, libero impegno di assimilazione e adesione. A quest'impegno essi invece si sottrassero per trascuratezza e pigrizia, allontanandosi dal bene in un processo

⁵⁷ CommGv I, 119.

⁵⁸ Prin. I, 2, 2.

⁵⁹ Prin. I, 2, 2.

⁶⁰ Comm. Io. I, 244.

⁶¹ Cf. Comm. Io. I, 111: «"Il Logos era nel principio", cioè nella Sophia, intendendo per Sophia il sussistere della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti, per Logos, invece, la comunicazione agli esseri dotati di logos (τὰ λογικά) di ciò che è contemplato»

⁶² CommGv II, 73-78.

⁶³ CommGv II, 73.

⁶⁴ CommGv. I, 97.

di raffreddamento spirituale⁶⁵, e cadendo nel male, mancanza di bene⁶⁶, in gradi diversi a seconda del raffreddarsi del loro amore. Alla caduta del corpo spirituale dei λόγοι, che fa venir meno l'iniziale unità⁶⁷, si sottrae solo⁶⁸, per libera scelta d'amore, l'anima creata di Gesù, che si unisce indefettibilmente al Logos.

Alla caduta dei λόγοι, eternamente prevista, risponde la provvidenza divina che mette in opera una *seconda* creazione, inferiore ma ambito dell'opera medicinale, espiativa e pedagogica del Logos, disposta in ordini gerarchicamente decrescenti a seconda dell'alienazione da Dio; la materia corporea è dunque il luogo in cui si compie la successiva, lenta purificazione degli intelletti decaduti:

Riteniamo che Dio, padre di tutti, per la salvezza di tutte le sue creature per mezzo della sua ineffabile sapienza e parola ha disposto ogni cosa in modo che nessuno degli spiriti o anime (o comunque debbano essere chiamati questi esseri razionali) viene costretto con la forza e contro la sua libera volontà ad agire diversamente dalla sua inclinazione- altrimenti sarebbe tolto loro il libero arbitrio e risulterebbe modificata la qualità della loro stessa natura-; ma d'altra parte i diversi movimenti ed inclinazioni si adattano acconciamente ed utilmente alla concordia di un solo mondo, là dove alcuni hanno bisogno di essere aiutati, altri possono aiutare, altri infine provocano contese e contrasti a coloro che progrediscono, per rendere più lodevole la loro operosità e più stabile lo stato di dignità recuperato dopo la vittoria e stabilito fra fatiche e difficoltà⁶⁹.

In questo progetto provvidenziale tutti gli esseri, anche quelli che *provocano contese e contrasti*- i demoni-, sono eternamente destinati a un fine di bene. La dottrina della caduta risolve così, nel senso di spiegazione razionale e *principio*, alcuni fra i passi biblici al centro della riflessione origeniana, come la diversità fra «vasi d'onore e vasi di disonore» (2 Tm 20ss.) e l'elezione di Giacobbe e la reiezione di Esaù (Gn 25, 22 ss., Rm. 9,13) prima della nascita. Non è necessario dunque stipulare, alla maniera gnostica, nature ontologicamente

⁶⁵ Prin. I, 7, 4.

⁶⁶ Prin. II, 9, 2.

⁶⁷ Prin. II, 1, 2.

⁶⁸ Si veda Prin II, 6,4; *contra* l'unicità di tale permanenza nell'amore I, 6, 1 e altrove, dove Origene presuppone altre intelligenze che non hanno peccato; J. DANÉLOU, *Origène*, cit. 213 ss. e altri vedono qui interpolazioni rufiniane.

⁶⁹ Prin. II, 1, 2.

diverse, né una dualità fra un Dio padre buono e un Demiurgo malvagio. Qualsiasi altra spiegazione, afferma Origene, potrebbe portare a pensare *che Dio colma alcuni di Spirito santo non a ragione e per loro merito, e non per loro merito li santifica*⁷⁰. È così salvaguardato il libero arbitrio della creatura e risolto arditamente il problema dell'*unde malum*: in una sintesi difficile, che cadrà non appena mutilata di una delle sue parti, si preserva così l'infinita bontà del Padre e la libertà della creatura.

Si comprende così come il problema del libero arbitrio, che sarà centrale nella ripresa origeniana di XVI secolo, si inserisca nella trattazione origeniana in un quadro complesso, organico e razionale, di carattere metafisico e cosmologico.

Il Logos mantiene la creazione e in essa si rivela, in una progressione lenta e adeguata alle creature nella legge, nei profeti e nei Vangeli. La teofania suprema del Logos, prima della venuta finale, è l'incarnazione storica, in cui il Logos prende in Maria corpo umano, con unione completa e soteriologicamente orientata fra Logos e umanità assunta. La venuta del Logos è annuncio alle creature della loro natura spirituale e richiamo alla conversione; la *kenosi* culminata nella morte in croce, patimento sofferto per tutto l'universo, ha reso possibile alla materia decaduta il ricevimento dello Spirito che vivifica, dando inizio al recupero del corpo spirituale decaduto del Logos, chiesa-sposa purificata con il suo sangue.

«Con la sua giustizia il Salvatore nei tempi opportuni, con la parola e con l'ordine, con la punizione e con i suoi medicamenti e soccorsi di natura, per così dire spirituale, dispone tutte le cose ad accogliere alla fine la bontà del Padre⁷¹»: in questo processo, centrale è il ruolo del libero arbitrio umano, chiamato suasivamente dal Logos a un percorso che dalla servitù del peccato porti alla fede

⁷⁰ *Prin.* I, 7, 4.

⁷¹ *CommGv* I, 254.

dei semplici⁷², poi trascesa dai perfetti in un progresso⁷³ spirituale continuo, attraverso cicli secolari molteplici, sempre diversi⁷⁴; tocca all'uomo costruire una strada dove Cristo possa camminare⁷⁵, convertendo il proprio desiderio al bene.

Culmine del processo redentivo operato dal Logos nei confronti delle creature (tutte, diavolo incluso) è l'apocatastasi finale, scritturisticamente fondata in 1 Cor 15, 24-28, che compie universalmente il progetto redentivo di Cristo⁷⁶ e la sua stessa pienezza pleromatica⁷⁷ di corpo redento, l'annullamento del male e la sottomissione di tutte le cose al Padre, in una contemplazione unitiva d'amore, togliimento di ogni differenza:

quelli che sono giunti a Dio per il tramite del Logos che è presso di lui, avranno un'attività unica: conoscere a fondo Dio, in modo da diventare, conformati in tal modo nella conoscenza di Dio, tutti quanti esattamente un solo Figlio, nel modo in cui ora soltanto il Figlio conosce il Padre⁷⁸.

Stante questo grandioso quadro, di cui la storia terrena è solo un pannello, che corre invero il rischio di perdersi sullo sfondo, si può tornare adesso a un punto che sarà di cruciale importanza per la nostra trattazione successiva: l'ermeneutica biblica origeniana e in particolare l'esegesi del *Commento ai Romani*.

Il moto dell'esegesi origeniana corrisponde all'intero moto ontologico del Logos, che risolve in sé le contraddizioni della creazione nella finale apocatastasi: l'interprete è chiamato a trascendere continuamente il dato, la difficoltà interpretativa, le dissonanze, il *defectus litterae* - che anzi si rivela provvidenziale risorsa donata dallo Spirito per stimolare la ricerca del senso spirituale-,

⁷² Qui si ha la razionalizzazione e il superamento della divisione in nature (ilica, psichica, spirituale) proposta dagli gnostici; del tutto analoga la soluzione di Clemente.

⁷³ Cf. a proposito della centralità del concetto di progresso in Origene G. LETTIERI, *s.v.*, in *Origene. Dizionario*, cit., 379-392.

⁷⁴ In polemica con i cicli cosmici stoici, sempre uguali: cf. *CCels* IV 68.

⁷⁵ *HLc* 21, 6.

⁷⁶ E. PRINZIVALLI, *Apocatastasi*, in *Origene. Dizionario*, cit., 24-29, 26.

⁷⁷ *FrEph* 19.

⁷⁸ *CommGv* I,92-93.

riconoscendo la gradualità dell'azione rivelativa del Logos nei due Testamenti e giungendo a scorgere nella lettera la *carne di Dio e il rivestimento della sua divinità*⁷⁹. Il platonico slancio dal sensibile al noetico viene oltrepassato alla ricerca del volto personale del Dio eternamente incarnato⁸⁰:

E allora chi è tanto sapiente e tanto capace di giungere ad apprendere dai quattro evangelisti Gesù nella sua totalità, comprendendo anche in modo specifico ogni singola cosa e vedendo tutte le sue venute, le sue parole, le sue opere per quanto concerne ogni singolo luogo⁸¹?

L'interpretazione spirituale, che viene dunque a coincidere con l'interpretazione cristologica, viene estesa a tutta la Scrittura, corpo unitario che si autointerpreta: la lettura di un passo oscuro viene chiarita dalla citazione di un altro passaggio in qualche modo connesso. La prassi interpretativa esegetica origeniana, distinguendo «ora fra due ora fra tre sensi della Scrittura ... vede il rapporto fra questo testo e chi lo interpella non in modo statico, ma in modo dinamico, come sforzo da parte dell'esegeta di penetrare sempre più a fondo il senso inesauribile della parola divina, in relazione al proprio grado di perfezione e alla tenacia nell'applicazione. Infiniti sono i significati della parola divina, e parallelamente infiniti sono i livelli ai quali si può progressivamente partecipare di lei, aumentando la propria condizione spirituale⁸²».

E così, con una splendida immagine, Origene paragona la lettera ai Romani di Paolo ad un grandioso palazzo:

Mi sembra che l'apostolo Paolo si esprima in certo qual modo come se un servo fedele e prudente venisse introdotto da un grande re e suo padrone nei tesori regali e gli venissero mostrate numerose e vaste dimore i cui accessi sono diversi e incerti, così che attraverso uno gli è indicata l'entrata e attraverso un altro l'uscita e frattanto da varie entrate si giungesse ad un'unica stanza chiusa a chiave, come spesso vediamo costruiti certi palazzi sulla terra: e come se a questo servo fedele, che viene condotto in giro, fosse anche mostrato il tesoro d'argento del re e un altro d'oro e anche di pietre preziose e di perle e di vari gioielli e perfino il luogo della porpora

⁷⁹ Cf. ORIGENE, *HomLv* I, 1.

⁸⁰ Cf. ORIGENE, *CCels* 7, 46-47, e G. LETTIERI, *Progresso*, cit., 382.

⁸¹ ORIGENE, *CmGv* X, 36.

⁸² M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, cit., 82.

regale e un altro tesoro di diademi; e inoltre gli venissero mostrate le camere nuziali della regina, poste in numerose e varie dimore, e tuttavia queste singole cose fossero rese accessibili non del tutto attraverso porte spalancate, ma in modo parziale attraverso porte socchiuse, così che egli venga a conoscenza dei tesori del padrone e delle ricchezze regali, però non abbia una cognizione di ogni singola cosa in maniera chiara e completa [...]. In questo modo dunque, come ho detto, mi sembra che si comporti anche l'apostolo Paolo in questi passi, e non solo perché egli stesso dice che parzialmente sa e parzialmente conosce, ma anche per riguardo a noi che non possiamo percepire nemmeno ciò che egli parzialmente sa, mi sembra che egli misuri le parole e accenni appena alla camera chiusa a chiave di ciascun mistero e la lasci trasparire con una o al massimo due espressioni per volta: e che ora entrato da una parte esca da un'altra, ora entrato dall'altra giunga ad un'altra stanza chiusa a chiave, così che, se lo cerchi da quella parte da cui è entrato, non lo trovi perché ne è uscito⁸³.

Quest'immagine introduce bene l'esercizio origeniano di continua e inesausta ricerca di un senso unitario della *Lettera ai Romani*, che sveli- o almeno faccia intravedere- i segreti della 'camera chiusa a chiave', seguendo le sfuggenti tracce dell'Apostolo. Tale esegesi dovrà sconfessare quelle letture che hanno fatto di questa lettera, per Origene la più difficile fra quelle paoline, uno strumento per negare la libertà delle creature razionali o la bontà del Dio creatore, misconoscendo e tradendo il mistero del re in vane speculazioni. Al cuore delle preoccupazioni origeniane sta dunque la difesa della bontà e giustizia del Creatore e dell'unità delle Scritture, messa in pericolo dalle interpretazioni marcionite e gnostiche. Origene chiama in causa a questo scopo un'esegesi minuta, che spieghi le oscurità e apparenti contraddizioni della lettera, mostrando la postulata unità interna del testo e la sua coerenza con il resto delle Scritture tramite un'analisi lessicale, retorica e prosopografica. Seguire Paolo per le innumerevoli porte che apre, *per alium aditum ingressus, et per alium egressus*, permetterà che *Apostoli sensus secundum pietatem ecclesiastici dogmatis advertamus* (*CommRom* V, 1, PG 1013, 1015).

Al centro della lettera sta per Origene l'accesso alla salvezza, come riassume all'inizio del libro terzo (*CommRom* III, 1): *quae fuerit uel aduentum Christi*

⁸³ ORIGENE, *Commento alla Lettera ai Romani*, I, tr. it. a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985, 239-240. Origene riprende la similitudine anche a *Rm* 9, 14-19.

salus secundum legem uiuentibus uel quomodo per saluatoris aduentum rursum ex incredulitate Israhel salus gentibus conferatur et rursum quod neque ex integro gentes nisi qui crediderint ueniant ad salutem neque ex integro abiciatur Israhel, sed reliquiae credentium saluae fiant. La *summa religionis* è per Origene passata (*translata*) dai Giudei ai Gentili, dalla circoncisione alla fede, dalla lettera allo spirito, dall'ombra alla verità, dall'osservanza carnale all'osservanza spirituale, dal provvisorio al definitivo (*CommRom IX, 1*). Questa *translatio* non implica certo svuotamento dell'Antico Patto, che è stato stabilito invece come purificazione e preparazione in vista del Nuovo, suo *telos*. Un'attitudine positiva nei confronti della legge è costante all'interno del commentario; così, l'abitudine di Paolo di riferirsi con lo stesso termine- legge- a realtà diverse spiega passi come *Rm 3,21* (*nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est testificata a lege et prophetis*): la legge senza la quale la giustizia di Dio si è manifestata è la legge naturale, quella cui più spesso Paolo si riferisce all'interno del testo (*CommRom V, 1*) e a cui tutte le creature razionali sono sottomesse. La legge che testimonia la giustizia di Dio è invece la legge mosaica, tramite la quale lo Spirito Santo si è rivelato. Essa anche secondo la lettera è stata utile e buona, impedendo al popolo d'Israele di cadere nell'idolatria; secondo lo spirito, essa può ora, dopo l'avvento del Mediatore, essere vissuta come una nuova *observantia*, in cui al posto degli animali si offra *rationabile obsequium*. Al vitello offerto dal sacerdote nel Levitico si sostituisce Cristo, che in quanto *hostia*, a causa della *profusio sanguinis sui* ottiene la *propitiatio*, *ad remissionem praecedentium delictorum*. Tale propiziazione *ad unumquemque credentium per uiam fidei uenit*⁸⁴.

La lettera ai Romani presentava all'esegesi origeniana particolari difficoltà, cui rispose con diversi strumenti e soluzioni. Il tema consueto del *defectus litterae* è modulato nel *Commento* in riferimento alla modalità espressiva paolina: l'Apostolo, come *prudens dispensator verbi*, quando giunge a quei passi

⁸⁴ Cf. *Comm. Rom.* III, 5.

dove occorre parlare della bontà di Dio, li presenta in modo oscuro, perché i suoi ascoltatori non disprezzino le ricchezze della bontà divina e accumulino tesori d'ira, comportandosi dissennatamente. È quindi abitudine paolina, dopo aver parlato di tale ineffabile bontà, inasprire il discorso e generare paura nel lettore, per invitarlo alla penitenza e allo zelo. Con tale premessa, Origene disattiva in partenza ogni interpretazione marcionita che predichi all'interno delle Scritture l'azione di un dio malvagio che si compiace del male. E così, il passaggio di *Rm* 9, 14-20⁸⁵, che tanto sarà discusso nelle future esegesi paoline, molto importante per le nostre antologie, viene 'drammatizzato' e forzato come un dialogo fra Paolo e un interlocutore fittizio (*CommRom* VIII, 16). Tale oppositore, introducendosi nelle profondità del palazzo regale, nel cuore del mistero divino, osa controbattere a Dio e sfidarlo, usando le parole dell'Antico Testamento- *Iacob dilexi, Esau autem odio habui* (*Mal* 1, 2-3) *miserebor cuius misereor, er misericordia praestabo cui miserebor* (*Es* 33, 19)- per mostrare che è un dio che agisce in modo irragionevole, che elegge o ricusa a suo piacimento e in base a uno spietato arbitrio. L'Alessandrino, attribuendo a un nemico dell'Apostolo i passaggi controversi dell'epistola, smentisce e anatematizza il ritratto di Dio che ne scaturisce, l'irrazionale immagine di un dio arbitrario e cattivo. Il 'vero' Paolo ribatte, una volta per tutte, che *non c'è ingiustizia presso Dio*: altrimenti, si potrebbe pensare che *in homine non sit libertas arbitrii, nec habeat unusquisque in sua potestate ut salvetur aut pereat*⁸⁶. Il retto intendere delle parole veterotestamentarie le spiega nel senso che *homo quidem laborem impendat et sollicitudinem, Deus autem successum operi tribuat et effectum*. E ancora, *non ergo quem vult Deus indurat, sed qui patientiae*

⁸⁵ «Che diremo dunque? C'è forse ingiustizia da parte di Dio? No certamente! Egli infatti dice a Mosè: Userò misericordia con chi vorrò, e avrò pietà di chi vorrò averla. Quindi non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia. Dice infatti la Scrittura al faraone: Ti ho fatto sorgere per manifestare in te la mia potenza e perché il mio nome sia proclamato in tutta la terra. Dio quindi usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole. Mi potrai però dire: „Ma allora perché ancora rimprovera? Chi può infatti resistere al suo volere?“. O uomo, tu chi sei per disputare con Dio? Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: „Perché mi hai fatto così?“».

⁸⁶ Cf. *Comm. Rom.* VII, 14.

obtemperare voluerit, induratur. Nessuno può certo resistere alla volontà di Dio, ma essa è anzitutto giustizia e rettitudine; *ut boni enim et mali simus nostrae voluntatis est: malus autem ad cuiusmodi verbera, et bonus ad cuiusmodi gloriam destinetur, voluntatis est Dei.* Tale Dio è come un padre di famiglia, che *non solum scire uniuscuiusque propositum ac uoluntatem sed et praescire. Sciens autem et praenosciens tanquam bonus dispensator et iustus uniuscuiusque motibus et proposito utitur ad ea opera efficienda quae uniuscuiusque animus ac voluntas elegit.* Lo scopo dell'Apostolo, e dunque del suo esegeta, è mostrare la benignità e la dolcezza di Dio, buon padre di famiglia, che si rivela castigando gli empi perché si correggano, e conducendo tutti verso un fine di bene. Ogni altra ipotesi su Dio è empia e irrazionale perversione.

3. CLEMENTE: UNA DIFFICILE RICEZIONE

Inizia adesso il nostro percorso sulle tracce del *Nachleben* dei due Alessandrini. La prima ricezione di Clemente è quella che vediamo all'opera in Origene: si è visto come molti dei tratti del suo pensiero e della sua attività di maestro ed esegeta abbiano le loro radici nell'opera di Clemente. Origene però passa sotto silenzio l'eredità clementina, e la fortuna di questo ingombrante successore ha messo in ombra Clemente⁸⁷, segnando i tratti di una lenta e tardiva ricezione in Occidente.

Gli studi sulla ricezione di Clemente nei secoli latitano; un saggio lucido e approfondito di Walter H. Wagner del 1971⁸⁸, dedicato agli atteggiamenti e alle interpretazioni con cui si è guardato a Clemente, da Eusebio sino ai contemporanei, ha provato a mettere in luce le ragioni di questa apparente mancanza di interesse, evidenziando l'«academic deposit of interpretation», la pregiudiziale rispetto all'oggetto d'analisi che diviene la lente con cui leggiamo le fonti, di cui Clemente è per Wagner un perfetto esempio:

Orthodox theologians tend to avoid him, Roman Catholics approach him warily, Lutherans shrink from him, while with few exceptions Englishmen are far more sympathetic. Generally, Anglicans and Methodists embrace the Greek Fathers cheerfully and show particular interest in the Alexandrine⁸⁹.

L'approccio di Wagner è segnato dalla documentata reazione a un'epoca storica in cui pregiudizi confessionali erano più intensamente all'opera nella ricostruzione del pensiero degli scrittori cristiani, e in cui valutazioni di coerenza rispetto ad un'ortodossia anacronisticamente retroproiettata avevano ancora il loro peso; inoltre, Wagner risente di un clima storiografico poco favorevole a dar

⁸⁷ Cf. H. F. HÄGG, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 252. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *A Project of Christian Perfection*, cit., 229: «Clement's association with Origen remains a mixed blessing, to say the least».

⁸⁸ W. H. WAGNER, *A Father's Fate: Attitudes toward and Interpretations of Clement of Alexandria*, in *Journal of Religious History*, 6/3 (1971) 209-231.

⁸⁹ *Ibid.*, 209.

credito ai resoconti tradizionali, specie quello eusebiano, che sarebbe in questa lettura motivato dall'esigenza politica di difendere la tradizione scolastica di Cesarea, tramite l'apologia del precedente alessandrino. Per Wagner inoltre Eusebio risulta screditato dal discepolato origenista: Origene è il vero invitato di pietra della sua disamina, ove non compare che per rapidi cenni- «the castrated presbyter⁹⁰». La rimozione di Origene è forse il punto più debole della ricostruzione di Wagner, che, mosso dal desiderio di scindere Clemente da tale ingombrante vicinanza, non coglie in Origene colui che si è provato a caratterizzare nelle pagine precedenti come il primo erede di una sensibilità, un'ermeneutica, un'ontologia, forse una protologia e un'escatologia che, grazie anzitutto a questi due maestri, saranno poi univocamente riconosciute come «alessandrine». Appena un anno prima, nel frattempo, era comparso un saggio di Adolf Knauber⁹¹ che percorre la fortuna di Clemente dal tardo antico al XVIII secolo, soffermandosi particolarmente sul giudizio di Fozio. Molto più recentemente, infine, Irena Backus si è occupata, in due diverse occasioni, della ricezione clementina nel Cinque-Seicento⁹². A mia conoscenza, questi sono gli unici saggi dedicati specificatamente al *Nachleben* di Clemente sino al XVI secolo; ad essi si deve aggiungere la monografia di Piotr Ashwin-Siejkowski⁹³ su una particolare “ricezione” dell'opera di Clemente, ovvero la riconsiderazione di Clemente ad opera del patriarca Fozio, fatale per la sua fortuna postuma.

⁹⁰ W. H. WAGNER, *A Father's Fate*, cit., 211.

⁹¹ A. KNAUBER, *Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts*, in *Kyriakon - Festschrift Johannes Quasten*, a cura di P. GRANFIELD – J. A. JUNGSMANN, I, Münster Westf. 1970, 289-308.

⁹² Cf. I. BACKUS, *Lay and Theological Reception of Clement of Alexandria in the Reformation. From Gentien Hervet to Fenelon*, in *Between Lay Piety and Academic Theology*, a cura di U. HASCHER-BURGER – A. DEN HOLLANDER – W. JANSE, Leiden - Boston 2010, 353-371; EAD., *The Fathers and the Reformation*, in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, a cura di K. PARRY, Chichester 2015, 428-442, in particolare 437-440. Il primo lavoro citato è quello specificamente dedicato alla fortuna di Clemente, i cui risultati sono sostanzialmente riassunti nel secondo.

⁹³ P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of 'Heresy' from Photius' Bibliotheca*, Leiden - Boston 2010.

4. L'OBLIO TARDOANTICO E LA CONDANNA DI FOZIO

I primi secoli della posterità clementina ne danno una descrizione in linea con quanto affermato da Alessandro di Gerusalemme, che lo chiamò μακάριος πρεσβύτερος, ἀνὴρ ἐνάρετος καὶ δόκιμος⁹⁴. Eusebio di Cesarea, parlando dell'apostolo Giovanni, (*Hist. eccl.* III, 23) nomina Clemente, in coppia con Ireneo, come campione di ortodossia ecclesiastica; dai brevi cenni della *Storia ecclesiastica* (V, 11; VI, 6), Clemente figura soprattutto come il maestro di Origene e il direttore del *didaskaleion*, utile fonte storica, erede di una santa successione apostolica; Cirillo di Alessandria, Girolamo, Epifanio, ne lodano unanimemente la santità e la cultura⁹⁵.

I Padri Cappadoci mostrano interesse e apprezzamento per l'opera di Clemente; in particolare, nella dottrina della deificazione di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, l'accento etico, posto sull'esercizio delle virtù, sembra derivare da letture clementine, e così l'apofatismo basiliano richiama il pensiero di Clemente⁹⁶.

Rufino, nella sua difesa dell'ortodossia origeniana mediante l'argomento delle interpolazioni ereticali, adopera lo stesso schema anche per Clemente, indicandolo come testimone di un procedimento di adulterazione diffuso:

Clemens quoque alius, Alexandrinus presbyter et magister ecclesiae illius, in omnibus pene libris suis Trinitatis gloriam atque aeternitatem unam eandemque designat: et interdum inuenimus aliqua in libris suis capitula, in quibus Filium Dei creaturam dicit. Numquid credibile est de tanto uiro tam in omnibus catholico tam erudito, ut uel sibi contraria senserit, uel ea quae de Deo, non dicam credere sed uel audire quidem impium est, scripta reliquerit⁹⁷?

⁹⁴ EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* VI, 11, 6; Cf. H. F. HÄGG, *Beginnings of Christian Apophaticism*, cit., 253.

⁹⁵ Cf. A. KNAUBER, *Die patrologische Schätzung*, cit., 289.

⁹⁶ N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 212-213, 222.

⁹⁷ TYRANNIUS RUFINUS, *De adulteratione librorum Origenis*, 4, in *Opera*, CC 20, a cura di M. SIMONETTI, L'Aquila – Roma 1983, 10.

Dal quarto al nono secolo Clemente rimane una figura minore, quasi dimenticata, qualche volta menzionata in un sermone o in una catena, ma il cui pensiero non influisce decisamente su costruzioni teologiche ben precise. Piotr Ashwin-Siejkowski parla di vari passaggi delle sue opere diffusi in Cassiodoro (ca. 540), Giovanni Mosco (ca. 550-619), lo Pseudo-Ecumenio (VI-VII secolo), Giovanni Damasceno (ca. 676-749), Anastasio Sinaita (VII secolo), Niceforo di Costantinopoli (ca. 758-829), Antonio Melissa (XI secolo)⁹⁸. Giovanni Damasceno merita una menzione particolare perché i *Sacra parallela* a lui attribuiti contengono menzione di Clemente, ma mai con l'attributo di ἅγιος o μακάριος: Knauber attribuisce questo cambiamento di «clima» al portato delle crisi origeniste, che facevano sentire i propri effetti anche sul 'maestro' di Origene. Il risultato finale di questo irrigidimento è l'inserimento di *opuscola alterius Clementis Alexandrini apocrypha* nel *Decretum* pseudo-gelasiano.

Nello *scriptorium* di Cassiodoro, che leggeva il *Protrettico* clementino⁹⁹, si effettuò la traduzione parziale ed epurata del commento alle epistole canoniche, dette *Adumbrationes*:

Sulle lettere canoniche, e precisamente sulla prima di san Pietro, sulla prima e sulla seconda di san Giovanni e su quella di san Giacomo, il presbitero Clemente Alessandrino, chiamato anche Stromateo, ha illustrato in greco alcune parti. Molte osservazioni sono sottili, altre invece sono prive di prudenza. Le abbiamo fatte tradurre in latino affinché la sua dottrina, resa pura in seguito all'eliminazione di alcuni errori, potesse essere assorbita con maggior sicurezza¹⁰⁰.

L'interesse per l'opera clementina è accompagnato in Cassiodoro da un dispositivo cautelativo, che abbiamo già visto all'opera nei confronti di Origene.

Nel IX secolo Fozio, patriarca di Costantinopoli, lessicografo ed epitomista (ca. 827- dopo 886), toglie dal pacifico oblio la figura di Clemente. L'importante testimonianza del patriarca- che leggeva anche le perdute *Ipotiposi*- restituisce

⁹⁸ P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria*, cit., 91.

⁹⁹ Cf. *Institutiones* II, V, 1.

¹⁰⁰ CASSIODORO, *Istituzioni*, cit., 73-74.

una speculazione arditissima; Fozio, che pur ammira in Clemente erudizione (ἡ πολυμάθεια ἐμπρέπουσα¹⁰¹) e stile sublime (ὄγκος σύμμετρος¹⁰²), stigmatizza duramente queste dottrine: l'esistenza di una materia ἄχρονος¹⁰³, la riduzione del Figlio al rango di creatura, la predicazione di due distinti *Logoi*, la metempsicosi, l'esistenza di molti mondi prima di Adamo, l'unione sessuale fra figlie degli uomini e angeli caduti, una visione docetista dell'incarnazione. Così scrive il patriarca nella *Biblioteca*:

“Υλην τε γὰρ ἄχρονον καὶ ἰδέας ὡς ἀπὸ τινων ῥητῶν εἰσαγομένους δοξάζει, καὶ τὸν Υἱὸν εἰς κτίσμα κατὰγει. Ἐτι δὲ μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται· καὶ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὐαν, οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ' αἰσχυρῶς τε καὶ ἀθέως ἀποφαίνεται¹⁰⁴

Le accuse di Fozio- che comunque ipotizza la possibilità che qualcun altro abbia fatto passare proprie teorie per dottrine clementine, secondo il noto schema - sono evidentemente segnate da un'interpretazione anacronistica, che retroproietta categorie postnicene, nell'incapacità di contestualizzare storicamente l'opera di Clemente. I dati offerti da Fozio sono stati letti con valutazione alterna dagli studiosi, che negano generalmente (sulla base di *EclProph* 2,3)¹⁰⁵ la presenza della dottrina delle preesistenza dei *noes* in Clemente; tuttavia, la testimonianza di Fozio, benché polemicamente segnata, non può essere del tutto ignorata, perlopiù in quanto basata sulla lettura di un'opera per noi in larga parte perduta¹⁰⁶, e trovando corrispondenze ragionevoli nelle opere pervenute. In ogni caso, la notizia di Fozio, nonostante sia durissima contro le

¹⁰¹ Cf. FOZIO, *Biblioteca*, codice 110.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Cf. FOZIO, *Biblioteca*, codice 109.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Cf. ad es. C. NARDI, *Il battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae prophetae* 1-26, Roma 1984, 38, 93-96, 143-151.

¹⁰⁶ Cf. G. LETTIERI, *Materia mistica*, cit., 63.

blasfemie delle *Ipotiposi*, rivela un certo fascino per l'Alessandrino, e il tentativo di proteggere la sua figura dissociandola dalle supposte eresie ne è testimone¹⁰⁷.

Nel frattempo, uno specifico interesse cappadoce per l'opera di Clemente sarebbe all'opera¹⁰⁸ nella commissione da parte dell'arcivescovo Areta di Cesarea in Cappadocia (914) del codice (*Parisinus graecus* 451) contenente *Protrettico*, *Pedagogo* e parte degli *Stromati*¹⁰⁹.

All'alba del X secolo, dunque, seguendo Wagner¹¹⁰ si può affermare che 1. i primi secoli della posterità clementina seguono il giudizio di Alessandro di Gerusalemme, e dunque il resoconto di Eusebio, in un generale rispetto per Clemente, ma senza ben conoscere il suo pensiero; 2. La reazione di Fozio da un lato dà enfasi al valore etico della figura di Clemente, e dall'altro solleva seri dubbi sulla sua ortodossia, anche se non immediatamente recepiti, come prova la commissione di Areta; 3. La spiritualità cappadoce, dai grandi Padri di IV secolo ad Areta, trova in Clemente motivi di interesse e consonanza. Il quadro di Knauber mette in luce, rispetto a questo scenario, le problematicità già emerse ai tempi di Rufino e poi nel tempo con il progredire delle controversie origeniste; bisogna infine aggiungere, prima di lasciare per il momento la trattazione della ricezione clementina, che il nome di Clemente meritò di figurare nel martirologio di Usuardo (IX secolo).

¹⁰⁷ Cf. P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria on Trial*, cit. 16-17.

¹⁰⁸ W. H. WAGNER, *A Father's Fate*, cit., 213.

¹⁰⁹ Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus und Paedagogus*, a cura di O. STÄHLIN, Berlin 1972³, XVI-XXXIX.

¹¹⁰ W. H. WAGNER, *A Father's Fate*, cit., 213.

5. ORIGENE DOPO ORIGENE: L'ETÀ DELLE CONTROVERSIE (III-VI SECOLO)

La polemica attorno all'attività esegetica, dottrina e pastorale di Origene cominciò in vita, e fu poi tratto costante del suo *Nachleben*. La sua eredità ha però informato la storia della letteratura e del pensiero cristiano antico, medievale e moderno in una misura tale che ripercorrerla per intero risulterebbe opera vastissima e complessa, che esula dai limiti qui posti. Ma, allo stesso tempo, in questa lunga traiettoria si *costruisce* Origene, dal punto di vista testuale e nell'elaborazione di una figura di grande esegeta e geniale eretico, di perfetto asceta e subdolo corruttore.

L'Origene esegeta, maestro delle Scritture, ha lasciato un'eredità che, al netto delle polemiche sul metodo allegorico, si è rivelata la più duratura e pervasiva, sino al Medioevo e oltre. Una pagina di un importante testo di Manlio Simonetti dedicata a questa fortuna ne riassume i contorni in ammirevole sintesi, intrecciando nell'analisi Oriente e Occidente:

La teoria e la prassi esegetiche di Origene segnarono un progresso decisivo rispetto a quanto fino allora si era dato in ambito cristiano, e l'esegesi biblica cristiana raggiunse i livelli più alti dell'esegesi giudaica e pagana Soltanto l'ambiente alessandrino avrebbe recepito *in toto*, fino a Didimo (seconda metà del IV secolo) il modulo esegetico origeniano anche nella dimensione aporetica ed euristica, che ne rappresentava l'aspetto più caratterizzante ma anche più difficilmente assimilabile; e d'altra parte il largo spazio fatto da Origene all'esegesi allegorizzante fu per molti mediocri un invito a continuare su questa via fino all'esagerazione e alla banalità ... Perfino un origeniano quale Eusebio di Cesarea avrebbe sentito l'esigenza di moderare l'allegorizzazione del testo biblico a beneficio della valorizzazione del senso storico e avrebbe rinunciato del tutto all'interpretazione di tipo individuale, che però avrebbe incontrato entusiastiche adesioni in esegeti di tendenza spirituale, da Gregorio di Nissa a Bernardo di Clairvaux. L'aspetto più paradossale dell'eredità origeniana si sarebbe riscontrato nell'esegesi antiochena, nel senso che l'opposizione radicale (Diodoro, Teodoro) all'allegorismo alessandrino nel nome di un'esegesi rivolta soprattutto al significato letterale del testo biblico avrebbe preso le mosse proprio dalla dimensione filologica dell'esegesi di Origene, tanto attenta a fondare l'interpretazione spirituale del testo biblico sull'esatto accertamento del significato letterale: non fu certo casuale che gli *Hexapla* abbiano avuto molto maggior fortuna in ambiente siropalestinese (Eusebio Diodoro Teodoreto) che non alessandrino. Tra gli occidentali soltanto Girolamo avrebbe saputo valorizzare questo prezioso strumento non solo filologico ma anche ermeneutico, mentre molta maggior fortuna

avrebbe incontrato l'interpretazione di tipo spirituale, soprattutto nella versione allegorizzante (Ilario Ambrogio Cromazio), destinata a perpetuarsi per tutto il medioevo nel duplice schema dei tre e dei quattro sensi scritturistici e perciò ormai ben lontana dalla duttilità e dalla problematicità dell'autentica prassi esegetica di Origene¹¹¹.

I più grandi conflitti attorno all'eredità di Origene si accesero in ambito specificatamente dogmatico, e quindi anzitutto rispetto alla protologia, escatologia e trinitaria. Nell'impossibilità di dare un quadro esaustivo di tali conflitti, si cerca adesso di delinearne sinteticamente i tratti¹¹², mostrando i fili paralleli del percorso delle idee origeniane: attaccato da più punti il sistema nella sua organicità, scandalosamente inficiata da dottrine percepite come contaminate di greco errore, alcuni dei punti decisivi di tale sistema entrano in circolo nel discorso teologico e lo strutturano alla radice.

La condanna che fu impartita a Origene da Demetrio e che Roma ratificò non pare avesse contenuto dogmatico ma solo disciplinare; è plausibile risentisse già delle critiche rispetto all'ardito insegnamento del maestro, che nel trasferimento a Cesarea incontrò una tradizione culturale, quella «asiatica», dai presupposti antropologici ed esegetici molto diversi da quelli origeniani, con cui si dovette confrontare; in questa tradizione sorsero poi i primi seri oppositori dell'origenismo di IV secolo, quali Metodio di Olimpo, Eustazio di Antiochia, Apollinare di Laodicea.

Lungo il III secolo, nella scuola alessandrina si seguono le tracce segnate da Clemente e Origene, rispetto all'esegesi allegorica, la *Logos-theologie* e la dottrina trinitaria, pur in autonomia interpretativa, come nel caso dell'allievo di Origene, il vescovo Dionigi; in generale, alcune dottrine, come quella

¹¹¹ M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004, 27-28.

¹¹² Oltre il già citato *Origene esegeta*, che raccoglie saggi precedentemente scritti da Simonetti, fra cui si ricorda qui la parte terza, *Fortune e sfortune dell'origenismo. Percorsi e intersezioni tra oriente e occidente*, ricordiamo qui M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; E. PRINZIVALLI, *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002; EA., *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, in *Augustinianum* XLVI (2006), 35-50.

dell'incorporeità di Dio, divennero patrimonio comune¹¹³. Precoce fu la diffusione di idee origeniste in ambiente monastico, come nel caso di Antonio, tradizionalmente considerato il fondatore del monachesimo. La stessa controversia ariana può essere vista nella sua fase iniziale come una lotta fra vari origenismi, ove Ario aveva imposto un'accelerazione del subordinazionismo trinitario origeniano¹¹⁴- da Origene superato nel complesso dinamismo unitivo del Figlio verso il Padre- mentre Alessandro si era richiamato alla dottrina della generazione eterna del Logos.

In Oriente difesa di Origene e rielaborazione critica della sua eredità sono all'opera in un ambiente culturale, quello della Cappadocia, segnato dalla tradizione origeniana sin dal suo evangelizzatore, Gregorio il Taumaturgo, tradizionalmente noto come discepolo di Origene. La *Philocalia*, antologia origeniana a scopo apologetico, opera giovanile di Basilio il Grande e Gregorio di Nazianzo, testimonia la vicinanza spirituale, la profonda lettura e ammirazione, con la quale, insieme con Gregorio di Nissa, i Cappadoci rilessero, emendarono alla luce delle nuove esigenze dogmatiche e diedero nuovo impulso speculativo- si pensi solo alla nissena dottrina dell'epectasi- all'eredità dell'Alessandrino¹¹⁵.

Con il pieno IV secolo, dopo Nicea, si apre una fase acuta delle controversie origeniane, con l'inserimento da parte di Epifanio di Salamina del

¹¹³ M. SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, cit., 244.

¹¹⁴ Si ricordi ad esempio un passo emblematico come questo: «Noi quindi affermiamo che il Salvatore e lo Spirito Santo non sono da una parte neppure paragonabili con tutti gli esseri che sono stati fatti, ma li superano con una sovraeminenza e con una trascendenza infinita; essi però sono a loro volta superati dal Padre di altrettanto e di più ancora di quanto il Figlio e lo Spirito Santo superano gli altri esseri, e non soltanto quelli comuni... E così il Figlio ... non può per nulla essere paragonato al Padre. Egli infatti è un'immagine della sua bontà e splendore non già di Dio ma della sua gloria e della sua luce eterna, profluvio non già del Padre ma della sua potenza, emanazione genuina della sua gloria onnipotente, specchio immacolato della sua attività (ORIGENE, *CmGv* XIII, 25, 151-153).

¹¹⁵ Nell'impossibilità di dar ragione della bibliografia sui Cappadoci, si segnala soltanto il volume *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo) atti del V Convegno del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, Bari, 20-22 settembre 2000, a cura di M. GIRARDI – M. MARIN, Bari 2002.

nome di Origene in un catalogo di eretici (*Haer.* 64, nel 374 ca). Il nome di Epifanio ci introduce a una tappa decisiva per la storia dell'origenismo, costituita dalle alterne vicende che legarono i nomi dei due più importanti traduttori, esegeti e controversisti origeniani dell'antichità, Girolamo di Stridone e Rufino di Aquileia, entrambi latini, venuti in Oriente a fondare nuove comunità monastiche. Girolamo arriva a Betlemme come difensore dell'eredità origeniana, avendo già tradotto le omelie sui *Profeti* e sul *Cantico*, e lo difende nel 392/3 nel *De viris illustribus*. Ma l'anno dopo, coinvolto da Epifanio e dal suo emissario in Oriente, Atarbio, nel conflitto con Giovanni di Gerusalemme¹¹⁶, Girolamo pronuncia una professione di fede antiorigenista, richiestagli da Atarbio; alla stessa richiesta, Rufino rifiuta di sottoscrivere. Si apre il conflitto, e le due parti in causa iniziano una produzione epistolare e apologetica, cui subito è data diffusione anche in Occidente, a Roma; in particolare, nel *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, Girolamo enuclea nel numero di otto le accuse ad Origene¹¹⁷. A questo nuovo attacco all'ortodossia dell'Alessandrino rispose nel 397 Rufino, arrivato a Roma, con la traduzione dell'opera più controversa, il *De principiis*, corredata dalla traduzione latina della prima *Apologia* di Origene, scritta da Panfilo di Cesarea e dall'allievo Eusebio, e di un proprio libello, *de adulteratione librorum Origenis*; Origene viene normalizzato e corretto in senso postniceno in materia trinitaria, lasciando però spesso intatte le posizioni antropologiche originarie, adducendo a interpolazioni avverse le teorie eterodosse e nel complesso restituendoci un ritratto approssimato al vero e di insostituibile valore

¹¹⁶ Sui presupposti di politica geoeclesiale di questa controversia, si veda F. FATTI, *Pontifex tantus. Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista*, in *Adamantius* 19 (2013) 30-49.

¹¹⁷ Origene avrebbe sostenuto che: 1. Il Figlio non può vedere il Padre e lo Spirito Santo non può vedere il Figlio; 2. Le anime degli uomini preesistono, e il corpo è una prigionia; 3. Il diavolo ritornerà angelo; 4. Le tuniche di pelle di *Gen* 3, 21 rappresentano i corpi terreni; 5. Non ci sarà risurrezione della carne; 6. Il paradiso terrestre non si trova sulla terra ma al terzo cielo; 7. Le acque superiori e inferiori della Genesi simboleggiano angeli e demoni; 8. Adamo ha perso l'immagine di Dio. Un altro testo geronimiano che avrà grande influenza postuma sul ritratto eresilogico di Origene è l'*ep.* 124 ad Avito, dove si riassumono le tesi più controverse del Περὶ ἀρχῶν.

documentario. Girolamo rispose traducendo a sua volta il Περί ἀρχῶν, allo scopo di smascherare l'eresia dell'Alessandrino, ma la sua traduzione ebbe diffusione limitata; paradossalmente, però, anche dopo la controversia Girolamo restò fedele al solo Origene che egli dichiarava ormai di ammirare, il maestro di esegesi- fonte spesso taciuta dei commentari geronimiani- e di cura filologica del testo, la cui audacia dichiara esser stata motivo di ispirazione nella sua personale impresa di traduzione biblica dall'ebraico¹¹⁸. Nel frattempo, il voltafaccia politico di Teofilo d'Alessandria, da origenista ad antiorigenista, provoca la richiesta di condanna di Origene, cui il vescovo Anastasio di Roma (400) acconsente.

Nel contempo, nell'Africa latina sorgeva la riflessione teologica che avrebbe dominato le vicende del cristianesimo, d'Occidente e d'Oriente: il pensiero di Agostino di Ippona, che in gioventù fu segnato dalla metafisica platonizzante origeniana¹¹⁹ e dall'antropologia da essa derivata, nella sua elaborazione matura struttura un paradigma che, pur nel mantenimento di alcune opzioni metafisiche platoniche di base, si rivela alternativo a quello origeniano. I motori intimi dell'ardita costruzione metafisica origeniana- la circolarità della«storia» delle creature razionali, la conseguente messa fra parentesi della vita terrena, tappa di un progressivo ciclo di avvicinamento al bene, il ruolo dominante del libero arbitrio umano e dunque del merito innanzi a Dio, la giustificazione apocatastatica- sono radicalmente messi in discussione da una teologia che parte dalla confessione di un'onnipotenza divina che giustifica in modo del tutto gratuito e immeritato l'uomo, la cui corruzione e carnalità segnata dal peccato riveste un ruolo impensabile per Origene; tale

¹¹⁸ GIROLAMO, *Prol. in libro paralipomenon*, cf. E. PRINZIVALLI, *La controversia origeniana*, cit., 49-50.

¹¹⁹ G. HEIDL, *Origen's Influence on the Young Augustine: a Chapter of the History of Origenism*, Piscataway, NJ 2003, ha ipotizzato che i *libri pleni* cui Agostino fa riferimento nel *Contra Academicos* (II, 2,5), così importanti nella sua conversione, sarebbero non soltanto libri di neoplatonici ma traduzioni dell'esegesi origeniana del *Cantico dei Cantici*, e dall'analisi del *De Genesi contra Manicheos* ha tratto un quadro di profonda influenza dell'Alessandrino sull'esegesi giovanile di Agostino. Sul rapporto fra Origene e Agostino si veda G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.

divina, inesplicabile volontà elegge chi vuole, in un mistero ultimo dinnanzi al quale ogni teodicea è destinata a fermarsi.

La dottrina origeniana sull'origine del mondo è da Agostino denunciata come medicinale, correttiva di un male sopraggiunto:

errano in proposito anche alcuni i quali ammettono con noi che uno solo è il principio di tutte le cose e che ogni natura, la quale non ha l'essere identico a quello di Dio, può esistere soltanto da lui. Non hanno voluto ammettere tuttavia mediante l'unica buona teoria questa unica buona ragione della creazione del mondo, che cioè Dio buono ha creato buone le cose, che esse sono a lui inferiori perché non sono ciò che egli è, buone tuttavia perché le può creare soltanto Dio. Affermano inoltre che le anime, considerate non come parte di Dio ma create da Dio, hanno peccato allontanandosi da Dio e che secondo la differenza dei peccati con differenti cadute dal cielo alla terra hanno meritato come prigionie i differenti corpi. Aggiungono che in tal modo è stato prodotto il mondo e che la ragione della creazione del mondo non fu di produrre il bene, ma di reprimere il male. Di questa teoria è responsabile Origene. Formulò ed espose questa tesi nei libri che chiama Περὶ ἀρχῶν, cioè *Dei principi*. E in proposito mi meraviglio, più di quanto mi sia possibile esprimerlo, che un individuo tanto colto ed esercitato nei libri della sacra Scrittura non abbia riflettuto a due cose. Prima di tutto la tesi è contraria al testo della Scrittura che è di tanta autorità. Esso infatti ha chiosato tutte le opere di Dio con la frase: *E Dio vide che era un bene* e soggiungendo al completamento di esse: *E Dio vide tutte le cose che aveva fatte ed erano buone assai*. Ha voluto così far intendere che l'unica ragione di creare il mondo fu che cose buone fossero create da Dio buono. E se nel mondo non si fosse peccato, esso sarebbe ornato e pieno esclusivamente di esseri buoni e dal fatto che si è peccato, non per questo tutto il creato è invaso dal peccato.¹²⁰

Agostino denuncia lucidamente la natura deteriore di questa seconda creazione materiale, e le ombre che essa proietta su bontà e onnipotenza divine. Specularmente e coerentemente, assieme all'inizio si confuta la fine: nel *De civitate Dei* (XXI, 17-26) si confutano sei tesi dei «misericordiosi», fra i quali *misericordissimus* fu senza dubbio Origene, di cui è deplorato il susseguirsi di cicli e la finale salvezza dei demoni e del diavolo; tale misericordia in realtà nega ai beati il possesso di una beatitudine stabile, condannandoli a continue altalenanti mutazioni di condizione; ma, più radicalmente, Agostino ammonisce a non voler essere più misericordiosi di Dio, che nelle Scritture ha chiaramente rivelato le pene eterne.

¹²⁰ AGOSTINO, *De CivDei*, XI, 23, 1.

Questo percorso a tappe forzate lungo la storia dei primi secoli del Cristianesimo non può che sorvolare la posterità origeniana in Oriente¹²¹ fra V e VI secolo¹²², che attraversa alterne vicende, fra continua fortuna e acuta, simpatetica ricezione- si pensi ad Evagrio Pontico o Nilo d'Ancira- e dissensi aperti e striscianti, che culminano nella crisi scoppiata all'interno del monachesimo palestinese. Tale crisi origenista portò alla crisi forse più grave dell'origenismo nei primi secoli del cristianesimo: l'editto dell'imperatore Giustiniano, accompagnato da un *Trattato contro l'empio Origene e le sue abominevoli dottrine*, e ratificato dal vescovo di Roma, condannava Origene e alcune proposizioni tratte dal Περὶ ἀρχῶν, seguito alcuni anni dopo dalla formale condanna (552) dell'origenismo, nel corso del V concilio di Costantinopoli, con 15 anatematismi diretti contro gli origenisti evagriani. La condanna sarà ripetuta dal concilio lateranense del 649, sotto Martino I, e poi confermata dai concili del 680, 787, 870; il *Decretum* pseudo-gelasiano (VI secolo), seguito nel XII secolo dal *Decretum Gratiani* (*Concordia discordantium canonum*), aveva già segnalato la necessità di attestarsi al giudizio di Girolamo nella lettura di Origene (*Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatissimus Hieronimus non repudiat, legenda suscipimus, reliqua autem cum auctore suo dicimus renuenda*¹²³).

Con il marchio di questa condanna Origene si avvia verso il Medioevo; un passo delle *Institutiones* di Cassiodoro ci mostra, in un esponente di spicco dell'élite intellettuale latina, come avvenne questo trapasso:

Sull'Ettateuco esistono le eloquentissime omelie di Origene in tre libri. Molti Padri lo giudicano eretico, ma san Girolamo ha tradotto in latino alcuni suoi opuscoli in uno stile molto fluido. Sebbene l'autorità di tanti Padri lo abbia già attaccato, risulta tuttavia che anche oggi viene nuovamente condannato dal santissimo papa Vigilio ... San Girolamo, forse per non allontanare gli studiosi dalla sua necessaria lettura e per non gettare in rovina gli incauti, ha indicato nella lettera a Tranquillino il modo in cui deve essere letto. Non a caso alcuni hanno detto che egli debba essere ritenuto come l'aneto che condisce il cibo delle sacre Scritture, ma, una volta cotto e privato

¹²¹ Cf. P. BETTILOLO, *Origenismo (in Oriente, secc. V-VI)*, in *Origene. Dizionario*, cit., 329-337.

¹²² Si trascurerà d'ora in avanti di fare altri accenni alla ricezione origeniana in Oriente, che esula dal campo d'indagine del presente lavoro.

¹²³ *Decretum Gelasianum*, IV, 4.

del succo, viene gettato via. In definitiva di lui è stato detto: «Quando scrive bene, nessuno scrive meglio; quando scrive male, nessuno scrive in modo peggiore», per cui lo si deve leggere cautamente ed intelligentemente per assumere così i suoi saluberrimi succhi e al contempo per non sorbire i veleni della sua perfidia, dannosi alla nostra vita. Nei suoi riguardi ben si può adattare quello che Virgilio, intento nella lettura di Ennio, rispose ad uno che gli aveva chiesto che cosa stesse facendo: «Cerco oro nel letame». Perciò nelle opere dello stesso Origene, per quanto mi è stato possibile attraverso una lettura sommaria, ho indicato con il segno del rifiuto, l'inutile, i passi contrari alla dottrina dei padri, affinché non possa nuocere con inganno uno scrittore che con tale segno è presentato come uno da evitare a causa dei suoi pensieri distorti. Scrittori più recenti sostengono che egli sia da rigettare completamente perché trae in inganno in modo subdolo gli innocenti; ma se con l'aiuto del Signore viene impiegato in maniera oculata, i suoi veleni non possono nuocere affatto¹²⁴.

Aneto da cuocere e buttare via, letame in cui cercar l'oro, eppur lettura necessaria e salubre: si è riportato per intero il passo del patrizio calabro, scritto nel ritiro del monastero di Vivarium, perché il dispositivo cautelativo e autoassolutorio- in fondo Cassiodoro legge e utilizza i passi di un eretico conclamato- con cui si presenta l'opera di Origene è sintomatico archetipo, più volte ripetuto, oltre e sebbene la condanna ecclesiastica, di una *damnatio memoriae* impossibile, di una persistente attrattiva, seppur depotenziata nella censura, del dubbio eretico.

¹²⁴ CASSIODORO, *Le istituzioni*, a cura di M. DONNINI, Roma 2001, 58-59.

6. ORIGENE NEL MEDIOEVO LATINO: IL SERVO ALLE NOZZE DI CANA

Una famosa espressione di Hans Urs von Balthasar recita che non c'è pensatore più invisibilmente onnipresente di Origene nella storia della Chiesa¹²⁵. Questa affermazione è massimamente vera per il Medioevo¹²⁶, epoca nella quale seguire le tracce del suo pensiero e delle sue opere significa riconoscere la sua presenza e la sua invisibilità, fili che si annodano e si separano contraddittoriamente. La figura di Origene, il suo nome, la sua persona, restano avvolte nella condanna come eretico: quanto la questione tormentasse i suoi lettori si può ben vedere nel caso della monaca Elisabetta di Schönau, che, nella mattina di Natale del 1160, alla Vergine Maria apparsale in visione, avrebbe chiesto lumi proprio sulla salvezza dell'anima del *magnus doctor Ecclesiae*¹²⁷. Ma la risposta della Vergine ad Elisabetta, negandole la certezza- data in ultima analisi per probabile- sulla salvezza dell'anima dell'Alessandrino, svela a noi lettori un giudizio da cui trapela la profonda ammirazione per l'opera di colui

¹²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer: ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938, 20.

¹²⁶ Sulla fortuna di Origene nel Medioevo, si vedano in generale anzitutto H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I, Paris 1959, in particolare il capitolo IV, *L'Origène latin*, 221-304; tr. it. *Esegesi medievale. Scrittura ed Eucarestia. I quattro sensi della scrittura*, 1, Milano 1986; *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, I, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, in particolare i saggi di W. OTTEN, *The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, 3-50, E. A. MATTER, *The Church Fathers and the Glossa Ordinaria*, 83-112, L. J. ELDERS, *Thomas Aquinas and Fathers of the Church*, 337-366; B. MCGINN, *The Spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in *Origene, maestro di vita spirituale*, a cura di L. F. PIZZOLATO – M. RIZZI, Milano 2001, 263-290. L'importante opera di M. SCHÄR, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel-Stuttgart 1979, la prima monografia specificatamente dedicata alla fortuna di Origene, contiene una panoramica generale che, dal II secolo, si spinge sino a metà del XVI; G. LETTIERI, *Origenismo (in Occidente, secc. VII-XVIII)* in *Origene. Dizionario*, cit., 307-322, traccia la ricezione del pensiero e delle opere di Origene dal Medioevo a Kant, alla ricerca non della semplice diffusione dei suoi scritti, ma del recupero consapevole del suo pensiero, teologicamente eversivo; cf. *infra*. Infine, strumento indispensabile per queste note e quelle che seguono sulle edizioni a stampa di Origene è la bibliografia ad opera di Henri Crouzel, H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis 1971 (d'ora in avanti=Bibliographie 1971), e i suoi supplementi: Id., *Bibliographie critique d'Origène. Supplément I*, Steenbrugis 1982; Id., *Bibliographie critique d'Origène. Supplément II*, Steenbrugis 1996.

¹²⁷ Cf. B. MCGINN, *The Spiritual Heritage of Origen*, cit., 263.

che la chiesa cattolica condanna *pro eo quod in scriptis eius multa haeretica inveniatur*: la vergine infatti dice, nel resoconto di Elisabetta, che

Scire autem debes quoniam error Origenis non ex malitia erat, sed magis ex nimio fervore quo sensum suum imersit profunditatibus scripturarum sanctarum quas amabat et divinis secretis quae nimis perscrutari volebat¹²⁸.

Eretico, *magnus doctor*, amante ardente e troppo ardito delle Scritture; sono questi i volti con cui si presenta Origene nel Medioevo. Il quadro si complica se sommiamo a questa complessa ricezione la profonda penetrazione di pensiero origeniano in Girolamo, Evagrio, nei Cappadoci e nello Ps. Dionigi, tutti autori ampiamente presenti (lo Ps. Dionigi dal XII secolo¹²⁹) nel pensiero cristiano occidentale; in questo senso, l'eredità di Origene si struttura come modello esegetico insuperato di allegorizzazione dal risvolto mistico. La cultura monastica legge così Origene attraverso Evagrio ma anche nelle traduzioni latine antiche: tale lettura è così profonda da far dire a Jean Leclercq che in qualsiasi periodo o luogo in cui ci fu un rinnovamento monastico, ci fu un revival di Origene¹³⁰.

La rinascita carolingia di VIII secolo vede la raccolta, ad opera di Paolo Diacono (720/24-799) del cosiddetto *Omiliario di Carlo Magno*¹³¹, che introduce omelie origeniane; così anche Alcuino, Incmaro di Reims, Pascasio Radberto e Rabano Mauro apprezzarono e lessero Origene¹³². Il IX secolo vede invece la comparsa del teologo cristiano che più profondamente assorbì e conobbe l'opera di Origene, ovvero Giovanni Scoto (Eriugena). Nell'Eriugena profonda conoscenza della patristica greca e della filosofia neoplatonica portano ad esiti così consonanti al pensiero origeniano, che la sua *Omelia sul Prologo del Vangelo di*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Tradotto poi tra il 1239 e il 1241 da Roberto Grossatesta.

¹³⁰ J. LECLERCQ, *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*, New York 1982³, 94, ed. or. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1957.

¹³¹ PL 95, 1159-1156. Cf. H. CROUZEL, *Bibliographie* 1971, cit., 69.

¹³² P. TERRACCIANO, *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Roma 2012, 32.

Giovanni sarà nota nel Medioevo sotto il nome di Origene¹³³. L'ardita costruzione dottrinale di Eriugena può dunque caratterizzare il suo autore come «Origene redivivo¹³⁴», in una metafisica che condivide con quella origeniana l'identità di protologia ed escatologia, risolvendo nel *reditus in unum* ogni dualismo ontologico. Tale eredità, complicata dall'influsso di Gregorio di Nissa, e problematicamente concordata con quella agostiniana¹³⁵, fu riconosciuta concordemente dai contemporanei e dai posteri, che additarono gli errori di Eriugena, mettendoli in conto come «Origenis amentia¹³⁶».

Il XII secolo vede invece nella persona di Bernardo di Chiaravalle (1090/1-1153), l'esempio più significativo della penetrazione dell'esegesi origeniana del *Cantico dei Cantici*, che, grazie soprattutto alla mediazione di Ambrogio e Gregorio Magno, non conosce nel Medioevo valide alternative, e si configura come una sorta di «lingua franca¹³⁷», che nella sua semplificazione e pragmatico tradimento della complessità dell'esegesi origeniana, tuttavia la *traduce*, la porta al Medioevo latino, e permette una comprensione comune; nel caso di Bernardo, in cui il debito fu così rilevante da attirarsi persino l'accusa di plagio origeniano¹³⁸, l'eredità origeniana diviene allegorizzazione sistematica del testo, in senso ecclesiologico e psicologico. Nel XII secolo si pone anche l'opera di Pietro Lombardo¹³⁹ (XI sec. ex.-1160), detto *magister sententiarum* dai posteri dalla sua

¹³³ G. LETTIERI, *Origenismo (in Occidente)*, cit., 308.

¹³⁴ Si rimanda qui all'analisi di G. LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apocatastasi ed epektasis nell'escatologia del V libro del Periphyseon*, di prossima pubblicazione in *Adamantius*.

¹³⁵ Di cui costituisce una prudente, ma decisa retractatio: cf. G. LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino*, cit., *passim*; si veda contra G. D'ONOFRIO, *La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso tra le fonti patristiche nel "Periphyseon" di Giovanni Scoto Eriugena*, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 19, 1993, 1-25.

¹³⁶ PRUDENZIO DI TROYES, *De praedestinatione contra Joannem Scotum seu Liber Joannis Scoti correctus a Prudentio, sive a caeteris Patribus, videlicet, a Gregorio, Hieronymo, Fulgentio atque Augustino*, in PL CXV, 1009c-1366a, 1011a.

¹³⁷ Cf. R. GUGLIELMETTI, «Origenes: Osculetur me osculo oris sui». *Le père (difficile) du Cantique des Cantiques du Moyen Age latin*, di prossima pubblicazione.

¹³⁸ J. LECLERCQ, *The Love of Learning*, cit., 95.

¹³⁹ Cf. J. – G. BOUGEROL, *The fathers and the Sentences of Peter Lombard*, in *The reception of the Church Fathers in the West*, cit., 113-164.

opera più nota, i *Libri IV sententiarum*, che raccolgono le testimonianze di *auctoritates* patristiche e più recenti sotto *capitula* dogmatici: l'importanza di questo testo, che divenne il manuale di base per la teologia fino al Rinascimento, è testimoniata dai numerosi commentari che le furono dedicati; Origene si pone relativamente in fondo nella lista degli autori citati per numero di referenze, ma risulta comunque presente. Ancora, uomini su posizioni opposte come Pietro Abelardo- che lo chiama suggestivamente *spiritualium puteorum fossor studiosus*¹⁴⁰- che Guglielmo di Saint-Thierry, nei loro *Commenti* alla *Lettera ai Romani* seguono i passi di Origene¹⁴¹.

La *Glossa ordinaria*¹⁴², questo grande ipertesto medievale concluso durante il XIII secolo, contiene citazioni origeniane su Esodo¹⁴³, Levitico, Numeri- tre libri in cui è la fonte più ragguardevole- Giosuè, Giudici, Cantico dei Cantici, Isaia, Geremia, Matteo, Marco, Luca, Romani¹⁴⁴: Origene, «a perhaps surprisingly common source¹⁴⁵», arriva ai glossatori sia per via diretta sia tramite Girolamo, Isidoro di Siviglia- che nel VII secolo era già stato attento compendiatore di Origene- e Rabano.

Tommaso d'Aquino, che condanna il subordinazionismo trinitario origeniano, fonte di Ario, il ruolo sovrastimato del libero arbitrio e la riduzione dell'azione di Dio a prescienza¹⁴⁶, lo esempla come caso storico di « uno dei modi

¹⁴⁰ PL CLXXVIII 312.

¹⁴¹ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, cit., 230; sulla fortuna del commento origeniano a *Romani*, cf. T. SCHECK, *Origen and the History of Justification. The Legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame 2008.

¹⁴² Su cui si veda B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, 2008 (ed. or. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1984³), e M. T. GIBSON, *The Glossed Bible*, in *Biblia Latina cum glossa ordinaria*, Facsimile Reprint of the Editio Princeps: Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, a cura di K. FROELICH - M. T. GIBSON, Turnhout 1992, I, VII-XI.

¹⁴³ «La Glossa sull'Esodo, che viene attribuita con molta probabilità a Gilberto l'Universale, è una filza quasi ininterrotta di citazioni o di adattamenti di Origene, e Gilberto non ne fa un mistero.» (H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit., 245). Cf. anche E. A. MATTER, *The Church Fathers and the Glossa ordinaria*, cit., 83-111.

¹⁴⁴ L. SMITH, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden – Boston 2009, 45-50.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 55.

¹⁴⁶ Cf. L. J. ELDERS, *Thomas Aquinas and the Fathers of the Church*, cit., 356-357.

possibili di siffatta [indebita, n.d.r.] esaltazione della cultura filosofica classica: “utendo his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit¹⁴⁷», si serve comunque in grande misura dell’Origene esegeta nei commenti evangelici e nella *Catena aurea*.

Molto più simpatetica e profonda la ricezione di Origene in Meister Eckhart¹⁴⁸ (ca. 1260-1327/8), il mistico renano che, nel suo insegnamento sul seme divino nell’anima e la nascita del Verbo nel cuore, fa proprie suggestioni ricavate dalla lettura di Origene, esplicitamente lodato.

Henri de Lubac sintetizza con un’immagine tratta da san Bruno di Segni la presenza di Origene nel Medioevo latino: egli è come il servo di Cana, spesso non nominato, ma il cui vino è bevuto da tutti ed è ritenuto delizioso¹⁴⁹. La complessa struttura metafisica origeniana è- salvo importanti eccezioni come quella dell’Eriugena o di Meister Eckhart- mutilata nell’inizio e nella fine, specularmente condannate in modo pressoché univoco, e/o ricondotta ad interpolazioni malevole. L’Origene mistico e grande esegeta rimane una presenza costante ma in qualche modo «discreta» della cui eterodossia¹⁵⁰ si faceva menzione come preambolo necessario ad un servizio di cui non ci si voleva né poteva privare.

¹⁴⁷ S. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla tra Medioevo e Rinascimento*, Roma 2002, 195.

¹⁴⁸ Cf. B. MCGINN, *The Spiritual Heritage of Origen*, cit., 282-290.

¹⁴⁹ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit., 253.

¹⁵⁰ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, cit., 276-311, nella parte dedicata alla “leggenda della caduta” descrive la leggenda, diffusissima nel Medioevo, di una caduta tardiva nell’eterodossia, poi seguita da un pentimento, di cui sarebbe testimonianza la *Poenitentia Origenis*, detta anche *Lamentum* o *Planctus*, scritto già indicato come apocrifo dal decreto di Graziano, ma che verrà considerato origeniano ancora nell’edizione merliniana (1512).

CAPITOLO SECONDO

LA RISCOPERTA: I PADRI ALESSANDRINI FRA UMANESIMO E RINASCIMENTO

L'Umanesimo e il Rinascimento costituiscono sede privilegiata della nostra indagine sul *Nachleben* di Clemente e Origene: è questo il secolo delle *editiones principes* di molte delle loro opere e di un rinnovato interesse per le loro figure. Accanto e contestualmente alla riscoperta filologica e alle prime edizioni a stampa delle opere degli Alessandrini, il Cinquecento legge i nostri autori alla luce e a motivo delle controversie confessionali. La particolare natura di queste controversie, che divisero irreparabilmente la Cristianità e riformularono il ruolo dei Padri e dell'antichità stessa nell'autocoscienza delle Chiese, rende necessario dedicare a questo periodo un apposito capitolo. Si coglierà in particolare la tensione verso una 'normalizzazione' dei testi dei Padri, di cui ci si appropria in conseguenza di una specifica agenda dottrinale: tale operazione sarà poi al centro delle antologie patristiche specifico oggetto del nostro esame.

1. L'EDITIO PRINCEPS DI CLEMENTE E GENTIAN HERVET

La rinascita patristica dell'umanesimo fiorentino ha come suo frutto tardivo l'*editio princeps*¹⁵¹ di Clemente ad opera di Pier Vettori, lettore nello Studio fiorentino, del 1550, e la traduzione ad opera di Gentian Hervet del 1551¹⁵², poi ristampata postuma con commentario dal nipote nel 1590¹⁵³.

L'edizione clementina è uno dei pochissimi casi in cui l'edizione del testo greco precede quella del testo latino; fu sollecitata al Vettori dall'insistenza dell'amico cardinal Marcello Cervini, poi papa Marcello II, bibliotecario apostolico. Al Cervini è legata anche la traduzione latina- molto affrettata- dell'Hervet, dotto umanista (1499-1584), già al servizio di Reginald Pole e all'epoca protetto del Cervini. Hervet è una figura di spicco dell'umanesimo tridentino: segretario del Cardinale di Lorena, partecipante al Concilio, per il quale collazionò materiale storico, in uso nelle discussioni conciliari, e di cui tradusse in francese i decreti, ebbe una vivace attività di traduttore e polemista; molto nota la sua traduzione di Sesto Empirico, che sulle orme di Gianfrancesco della Mirandola puntava ad usare lo scetticismo come arma anticalvinista¹⁵⁴. L'edizione e traduzione di Hervet è stata analizzata da Irena Backus, che l'ha presa ad esempio di quella che chiama «lay reception» di Clemente. Tale ricezione «laica» sarebbe dovuta alla problematicità della dottrina della vera gnosi, che renderebbe Clemente un autore imbarazzante: così, Hervet, nella

¹⁵¹ *Klementos Alexandreos Ta euriskomena apanta ex Bibliotheca Medicea*, [Florentiae], apud Laurentium Torrentinum, 1550.

¹⁵² *Clementis Alexandrini Omnia quae quidem extant opera nunc primum e tenebris eruta latinitateque donata*, Gentiano Herueto Aurelio interprete, Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1551. Contiene: *Liber adhortatorius aduersus gentes qui protrepticus inscribitur*; *Paedagogi libri tres*; *Stromatum siue commentariorum de varia multiplicique literatura ad instituendum christianum philosophum, libri octo*.

¹⁵³ *T. Flauii Clementis Alexandrini presbyteri et ecclesiasticae scholae magistri ... opera omnia ante annos quadraginta e graeco in latinum conuersa*, Parisiis, apud Sebastianum Nivellum, 1590.

¹⁵⁴ Cf. R. H. POPKIN, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York 2006, 36-37.

prefazione alla sua traduzione del 1551¹⁵⁵, glisserebbe sulle dottrine clementine più controverse, presentando gli scritti da lui tradotti come lettura adatta al lettore laico, nel suo valore di utile fonte storica e filosofica. *Sunt ne aliqui qui priscis et ex alto petitis delectantur historiis?* si chiede Hervet: che leggano Clemente, che nulla ha celato delle gesta più significative del mondo antico. Si venerano i carmi dei poeti antichi, i responsi dei divini oracoli? Li si trova in Clemente, che ha svelato *veterum Deorum orgia et nefanda mysteria*. Così, ogni *familia, secta et successio* dei filosofi antichi è descritta e narrata in Clemente, e ogni eresia antica spiegata e confutata¹⁵⁶. Ancor di più, *sunt qui aduersus nostri temporis Lutheranos et caeteros haereticos desiderant veterum auctoritates?* Si potranno servire *pulchre* della testimonianza di Clemente¹⁵⁷. La Backus riassume così:

Clement can be put into a variety of intellectual and cultural uses, all of them lay. Discouraged by the embarrassing notion of the Gnostic, Hervet makes only a very brief mention of Clement's theological and ecclesiastical usefulness: the Alexandrian, according to him, explains and refutes all the heresies of the Early Church which have resurfaced, including Lutheranism. He also as a great deal to say about ethical norms so that those who try to institute a reform of the clergy will pray that the Holy Spirit who inspired Clement, a simple priest, to such heights of virtue would similarly inspire sixteenth century Catholic bishops¹⁵⁸.

La disamina della Backus ha senza dubbio più di una parte di verità; indubbiamente, la complessità del concetto di vera gnosi non sembra messo a fuoco in queste pagine. D'altro canto, la sola impresa, davvero impegnativa, di tradurre e commentare *Protreptico*, *Pedagogo* e *Stromati*, da parte di un uomo al centro della vita intellettuale, religiosa e politica del tempo come Hervet, risulta degna di nota, e sembra di poter dire che le poche righe della prefazione citate riassumano un'operazione di riduzione al valore morale, etico ed esemplare, di

¹⁵⁵ G. HERVET, *Rodolpho Carpensi Sanctae Romanae Ecclesiae Tit. Sanctae Mariae Transtiberinae Amplissimo Cardinali Gentianus Hervetus*, A2^{r-v} in *Clementis Alexandrini Omnia quae quidem extant*, cit.

¹⁵⁶ G. HERVET, *Rodolpho Carpensi*, cit., A2r. - v.

¹⁵⁷ G. HERVET, *Rodolpho Carpensi*, cit., A2 v.

¹⁵⁸ Cf. I. BACKUS, *Lay and Theological Reception*, cit., 357.

figure speculativamente ricche, che non sembra affatto una novità o un'esclusiva della ricezione di Clemente. In fondo, anche la ricezione erasmiana di Origene, molto più profonda e significativa, operava una tale riduzione. Il breve cenno al possibile uso controversistico delle dottrine clementine contro la nuova eresia luterana è estremamente significativo: indica una modalità- che Hervet elenca come una delle possibili, parallele e complementari- di approccio al testo dei Padri, ampiamente in uso presso i contemporanei e che lo stesso traduttore e commentatore non disdegna. Infatti, una sommaria scorsa *ad indicem* dell'edizione del 1590 mostra come il commentario di Hervet non fosse scevro da tentativi di mostrare la consonanza di Clemente- particolarmente apprezzabile per la sua antropologia ottimistica- con l'ortodossia cattolica tridentina¹⁵⁹. La traduzione e il commento di Hervet, dunque, sono a parere di chi scrive un terreno ancora aperto per gli studi; pur se frettolosa e non scevra da errori, la traduzione latina del 1550 ha il grande merito di diffondere e rendere accessibile il pensiero di Clemente ad un pubblico, laico ed ecclesiastico, che non tardò ad usarlo, e la prefazione e il commentario postumo rivelano una prima,

¹⁵⁹ Ad esempio, l'indice recita: *Fides sola non sufficit ad salutem*. Il testo cui si richiama è *Strom.* II, 4: «Atque prima quidem ad salute inclinatio nobis fides apparet, postquam timor et spes et poenitentia, cum continentia et tolerantia proficientes, nos ducunt ad charitatem et ad cognitionem. Merito ergo Barnabas Apostolus, Ex qua parte, inquit, studui paulatim ad vos mittere, ut cum fide vestra perfectam habeat is etiam cognitionem.» Nel suo commento Hervet scrive: «Ne quis existimet solam fidem eamque otiosam sufficere ad salutem, disertis verbis pronunciat, fidem quidem apparere primam inclinationem ad salutem, sed requiri praeterea alias quas recenset virtutes, quae et fidem nostram adiuuent, et nobis opem ferant. Eae autem omnes simul cum fide coniunctae virtutes, efficiunt ut non solum in Deum credatur, sed et caste in Domino viuatur, et sapientia et intelligentia et quae verbi decet discipulum cognitio acquiratur, laeteque et iucunde his omnibus inter se conspirantibus viuatur.» (cf. *Clementis Alexandrini Opera*, cit., 402-405). Non c'è alcun accenno polemico esplicito, ma è chiaro il referente implicito del testo; lo stesso si dica per la voce dell'indice *Fides sine operibus mortua est*, che rimanda a *Strom.* I, nella traduzione di Hervet: «Verbum enim quemadmodum in Olympia praeconium, vocat quidemeum qui vult, sed coronat eum qui potest esse inuictus, quoniam re uera Verbum non vult esse ociosum eum qui credidit.» Il commento sottolinea: «Multi sunt vocati, pauci vero electi, inquit Christus, sicut ad Olympicum certamen omnes quidem qui volunt vocantur, sed ii demum coronantur, qui cum legitime certauerint adepti sunt victoriam. Ita etiam a verbo omnes qui volunt, vocantur ad fidem, nemo enim cogitur inuitus credere, sed non oportet eum qui credidit esse otiosum, est enim ei pugnandum cum aduersariis potestatibus et vitiis, et bona opera sunt ab eo exercenda. Nam sine operibus fides est mortua, et nemo coronatur nisi qui legitime certaverit» (*Ibid.*, 326).

significativa, appropriazione della figura e dell'opera di Clemente, che sembra riduttivo definire «laica».

1. CLEMENTE E SERVETO: RIFONDAZIONE DEL CRISTIANESIMO

Michele Serveto (1511-1553), il medico spagnolo antitrinitario bruciato fra le fiamme ginevrine, fu artefice di una costruzione teologica che assomma originalmente diverse influenze- erasmiane, neoplatoniche (fiorentine e francesi), poi anabattiste- in un risultato che fu sentito da tutte le chiese come sovversivamente eretico e massimamente blasfemo. Già prima della pubblicazione dell'*editio princeps*, nel *De Trinitatis erroribus* (1531), il suo primo scritto pubblicato, si era rammaricato di non aver potuto ottenere una copia delle opere di Clemente¹⁶⁰. In *Christianismi Restitutio*, nel 1553, Serveto legge e cita Clemente in diverse occasioni: in proposito del battesimo¹⁶¹ contro l'*Antichristi doctrina*, il pedobattismo; riguardo la carità cristiana¹⁶² e l'eucarestia¹⁶³. Nell'ambito del commento al prologo di Giovanni, Serveto scrive:

¹⁶⁰ R. BAINTON, *Vita e morte di Michele Serveto*, Roma 2012, 31, ed. or. *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus 1511-1553*, Boston 1953.

¹⁶¹ Cf. M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, 1553 (si cita dall'edizione [Nürnberg], 1790, 448: «Clemens alter Alexandrinus, lib. J. Paedagogi, cap. 6. baptismi perfectionem aperte docet, eo lauacro nos perfici, et spiritu sanctificari. Tincti, inquit, illuminamur, in filios adoptamur, perficimur, immortales reddimur, facti Dii, et filii excelsi omnes». E ancora: «lege, quod ad hanc rem, de baptismi perfectione scribit Clemens Alexandrinus lib. 1. paedagogi ca. 6.» (*ibid.*, 613); «Poenitentiam primam ibi vocat ante baptismum, poenitentiam secundam post baptismum. Idipsum plerisque locis docet Clemens Alexandrinus, qui et nos ad exemplar Christi baptizandos esse, palam ostendit, libro primo Paedagogi, capite sexto. Ex quibus omnibus satis intelligis, imposturam superadditam esse infantium baptismum sine poenitentia, et catechismum ridiculum, sicut fuit ridiculus catechismus, et baptismus, ab Athanasio puero factus, et ridicule ab ecclesia comprobatus. Haec sola ratio est valida, quod Antichristi doctrina est paedobaptismus. Christus est nobis potius imitandus, ut parvulis manus orantes imponamus, et adultos ad fidei baptismum instruamus» (*ibid.*, 723).

¹⁶² «Charitatis status post adeptam Christi iustitiam, est eximia quaedam, et caelestis via in caelesti regno, ut in caena domini ostenditur. Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum, citat Clementem, Petri discipulum, cuius haec ait esse verba, Caritas extollit in altitudinem, quae non potest explicari, Caritas operit multitudinem peccatorum, Caritas nos Deo conglutinat, in charitate consummati sunt omnes electi, absque charitate nihil est Deo gratum, eius denique perfectionis non est explicatio. Opus hominis maximum ait esse Deum diligere, et maius quam Deo credere».

¹⁶³ «Eucharistiam pro more dividentes, permittunt unicuique ex populo eius partem sumere, inquit Clemens lib. 1 Stromatum» M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 711 : «hinc ait Clemens Alexandrinus, lib. I Paedagogi, cap. 6. Dominico nutrimento statim postquam regeniti sumus, alimur» (*ibid.*, 721).

Magnum et sublime est hoc Christi mysterium, quod apostolorum tempore non temere in vulgum emittebatur. Multis precibus rogatus Ioannes, urgentibus contra Ebione et Cerintho, ieiunia et orationes praemisit, antequam vocem illam proferret, In principio erat sermo. Sat erat ad salutem credere, Iesum illum esse unctum, seu esse Messiam filium Dei salvatorem. Hac sola fiducia rudis plebs iustificabatur, quamvis Christi divinitatem non plene cognosceret. Cum igitur a paucis sciretur, et esset scriptorum penuria, ac linguae sanctae imperitia, mox periit vera traditio metaphysicis sophistis in Christianismum irruentibus, et Deum lacerantibus. Ex Irenaeo traditiones citante facile colligitur, quam sterilis eo seculo fuerit huius rei cognitio, quae in dies pervertebatur, ut ex Tertulliano constat. Eisdem fere temporibus Clemens Alexandrinus Stromatum libro primo iam conqueritur, in illa beatae doctrinae traditione paucos esse patribus similes, multaque iam excidisse. Deinceps lib. 6. cognitionem ait ab apostolis ad paucos pervenisse. Tu igitur, pie lector, si generationis Christi modum et divinitatis eius plenitudinem omnem non assequeris, crede semper eum esse Messiam a Deo genitum salvatorem tuum. Hoc est tibi unice credendum, ut in Christo vivas¹⁶⁴.

E ancora, Clemente è chiamato a testimonianza della creaturalità del Figlio:

longe ante Arrianos Ignatius, Irenaeus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Asterius Thyensis, Dionysius Alexandrinus, et alii veteres, manifeste dixerunt, filium esse factum. Idipsum apostolus docet cum alibi, tum in epistola ad Hebraeos, cuius mentem nec Arrius, nec Athanasius intellexerunt unquam. Ab illis omnibus hoc unum rogare ego voluissem. An haec hominis huius ex Deo generatio videatur eis divina? Si divina, hic homo dicitur unicus filus Dei. Si Iesus hic Nazarenus ea generatione genitus est, ille qui genitus et natus est, filius est. Hunc vides esse illum Melchisedech, cuius generatio erat hominibus ignota. Ex generationis modo cognoscitur hic filius¹⁶⁵

Come si accennava *supra*, Clemente è citato anche (Strom. IV, V) in proposito della regione delle idee: *esse ait regionem Dei captu difficilem ... mentem Dei ait esse locum idearum, ob idque hominem ideas contemplantem effici fere Deum: quemadmodum animae separatae sunt dii visibiles, cum divinis formis, seu ideis conversantes. In oratione ad gentes. Nos ait ab initio esse, in Deo ipso genitos, quoniam in verbo erant omnia. Nimirum igitur, si verbum genitum dicat, nos ibi quod modo genitos dicens. Personali similitudine dicebatur ibi generatio. In eandem sententiam lib. 7 Stromatum. Ante omnia quae sunt genita, inquit, est verbum patris maxime principale,*

¹⁶⁴ Cf. M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 50-51.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 79.

*magister eorum qui sunt in ipso formati*¹⁶⁶. Infine, significativo risulta l'accento, benché breve, a Clemente nell'attacco alle dottrine calviniste, presentate come *recens apud vos nata schola magorum*¹⁶⁷, ove si insegna che *servuum esse hominis arbitrium*. Tale insegnamento è quello di *magi, Simoniani, Valentiniani, et Stoici Marcionitae: quod improbat Petrus lib. 3. Clementis, Ignatius ad Magnesios, Irenaeus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, et reliqui omnes*. Tale dottrina, irrisa da Ireneo e Tertulliano, è ugualmente sconfessata da *Clemens Alexandrinus, libro secundo, et quinto Stromatum, Cyprianus item, Origenes, et alii. Magi igitur hodie sunt, qui servum arbitrium fascinati credunt*. Clemente è qui riconosciuto come voce di una tradizione patristica, principalmente greca, che è unanimemente chiamata a contestare *magicus vester Lutherianismus et Calvinismus*¹⁶⁸. Nella rifondazione del Cristianesimo che si propone il medico spagnolo, a brevissimo spazio di tempo dall'*editio princeps* che lo aveva restituito alla latinità è fatto posto a Clemente, avvocato contro le magie- trinitarie e antropologiche- delle ortodossie, cattoliche e riformate.

¹⁶⁶ Cf. M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 140.

¹⁶⁷ M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 700-701.

¹⁶⁸ M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 701.

2. TRACCE DI CLEMENTE: I LUTERANI

L'interesse precoce del Serveto non conosce paralleli in Erasmo e Lutero, morti prima della pubblicazione degli *Opera*. Per Filippo Melantone¹⁶⁹, invece, Clemente è un'utile fonte storica e dogmatica; in particolare, una citazione riportata in Clemente dello gnostico carpocraziano Epifane (*Strom.* III, 2, 6) è di una certa importanza nella discussione melantoniana degli anni Cinquanta, segnati dalla controversia con Andreas Osiander¹⁷⁰, e ritorna spesso nei suoi scritti¹⁷¹. La controversia osiandrica impegnò i principali eredi di Lutero, per una volta concordi, negli anni fra il 1548 e il 1552; essi rigettarono la dottrina della giustificazione dell'ebraicista Osiander, professore di teologia all'Università di Königsberg, che intendeva la giustificazione *sola fide* luterana non come mera imputazione, ma come un'infusione della divina natura di Cristo nel credente¹⁷².

Già nell'agosto del 1551, prima del formale ripudio dell'Osiander, che avverrà con l'*Antwort* del 1552, Melantone inizia a meditare la definizione, riportata da Clemente, che Epifane dà della giustizia: δικαιοσύνη ἐστὶ κοινωνία

¹⁶⁹ L'atteggiamento di Melantone nei confronti dei Padri è stato oggetto di un notevole dibattito storiografico, tuttora attivo, che fa parte del più ampio tentativo di definizione di una figura segnata dal confronto con Lutero e dalla difficile valutazione del suo ruolo nella prosecuzione dell'eredità luterana lungo strade nuove e talvolta esplicitamente diverse, nel senso di quello che è stato definito «tradizionalismo» o criptocalvinismo. Il testo più importante per discernere l'atteggiamento di Melantone nei confronti dei Padri è ancora P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melancthon*, Genève 1961; poi, altre monografie specifiche su alcuni aspetti dello studio dei Padri sono E. P. MEIJERING, *Melancthon and patristic thought: the doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation*, Leiden 1983, e infine più recentemente H. ASHLEY HALL, *Philip Melancthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century*, Göttingen 2014. Si ricorda poi T. J. WENGERT, "Qui vigilantissimis oculis veterum omnium commentarios excusserit". *Philip Melancthon's Patristic Exegesis*, in D. C. STEINMETZ, *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999, 115-134.

¹⁷⁰ Cf. T. J. WENGERT, *Defending Faith: Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551-1559*, Tübingen 2012, 318-319.

¹⁷¹ *Chronicon Carionis*, CR 12, 934 ss; lettera del 4 agosto 1551 a Laurentius Moller, CR 7, 816-817; *Oratio De Definitione Iustitiae quae extat apud Clementem Alexandrinum, recitata à Magistro Luca Hetzet Decano*, 1551, CR 11, 992-999; lettera a Thomas Cranmer (prefazione alle *Omnes Disputationes D. Alexandri Alesii de tota Epistola ad Romanos*), 1 gennaio 1553, CR 8, 8-11, ecc.

¹⁷² Cf. G. SEEBAß, s.v. in *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, online edition.

θεοῦ, μετὰ ἰσότητος¹⁷³. In una lettera del 4 agosto 1551 a Laurentius Moller, Melantone scrive: *Extat vetus definitio Iustitiae, in scripto Clementis Alexandrini tradita, ut discerneretur Iustitia renatorum a Iustitia legis, i.e. disciplina externa*. Dopo aver riportato la citazione in greco, Melantone la esamina distinguendo la *particula prior*, che riguarda la *prima tabula oboedientiae, quae in renatis est κοινωνία θεοῦ*, *quia accenduntur in cordibus verae flammae divinitus*. La seconda parte riguarda la seconda tavola della legge, ed è l'*ordinata aequalitas*. Stante la definizione clementina, che Melantone non contesta, il pericolo è dato dall'abuso che ne fanno gli eretici, come gli Anabattisti, che predicano un'uguaglianza *barbarica*.

Appena qualche giorno dopo, l'11 agosto 1551, il diacono Lukas Hetzer pronuncia la melantoniana *Oratio De definitione Iustitiae quae extat apud Clementem Alexandrinum*¹⁷⁴. Nella *declamatio* Melantone ritorna distesamente sulla definizione di giustizia, meditata a partire dall'espressione trovata in Clemente, definito *Scriptor ... post Imperatorem M. Antonium celebris in Ecclesia Alexandrina... qui in refutatione haereticorum intexit interdum Historica digna cognitione*; Melantone

¹⁷³ Ecco il passaggio per esteso negli *Stromati* (*Strom.* III, 2, 5-10): «I discepoli poi di Carpocrate ed Epifane ritengono che le donne debbano essere comuni! Di qui dilagò l'insulto più grave contro il nome [cristiano]. Questo Epifane, di cui sono divulgati gli scritti, era figlio di Carpocrate e di una donna chiamata Alessandria ... Istruito alla scuola del padre nel ciclo completo delle discipline e nella filosofia di Platone, fu l'iniziatore della gnosi "monadica", e da lui è sorta così l'eresia dei Carpocraziani. Ora egli scrive, nel libro *Sulla giustizia*: "La giustizia di Dio è una sorta di comunanza con uguaglianza. Il cielo, esteso ugualmente da ogni parte, abbraccia in giro tutta la terra. La notte manifesta allo stesso modo tutte le stelle; e il sole, principio del giorno e padre della luce, Dio lo ha effuso dall'alto sulla terra, uguale per tutti quelli che lo possono vedere (e questi lo guardano tutti allo stesso modo): poiché egli non distingue ricco o povero o capopopolo, stolti o assennati, maschi o femmine, liberi o schiavi ... Dunque Dio ha fatto per l'uomo ogni cosa in comune, ha congiunto in comune la femmina con il maschio e allo stesso modo ha accoppiato tutti gli animali: così ha rivelato che la giustizia è comunanza a base di uguaglianza. Ma gli uomini, pur nati secondo questo ordine, hanno poi rinnegato la comunanza che ha prodotto la loro nascita, e dicono "Colui che si è preso una donna se la tenga", mentre tutti potrebbero tenerle in comune, come gli altri animali apertamente fanno"». La confutazione di Clemente che segue si sofferma soprattutto sull'infrazione del comandamento evangelico, «non desiderare la donna del tuo vicino», e non prende di mira direttamente la definizione di giustizia che fa da premessa ai risvolti etici carpocraziani, se non per negare che essa si possa appoggiare sul Platone della *Repubblica*.

¹⁷⁴ CR 11, 992-999.

ricorda come Clemente abbia confutato la scellerata interpretazione della *aequalitas* in oggetto, mettendo in comune donne e beni. Dopo aver deprecato una simile corruzione del vangelo, il riformatore torna alla corretta definizione di giustizia; molti, afferma, la intendono come *congruentia cum omnibus praeceptis moralibus*, che è lo stesso che dire *cum mente divina*. Ma la nostra natura resa inferma dal peccato non rende possibile tale congruenza, resa tale solo dall'azione del Figlio: *sancit decretum divinum, filii iusticiam nobis imputari... et propter ipsum deprecantem nos iustos esse*. Da tale retto intendimento della giustizia quale giustizia del Figlio a noi imputata, deviarono i monaci- categoria riassuntiva con cui Melantone riassume la corruzione pelagiana della Chiesa- che *finxerunt sua exercitia iusticiam et impletionem legis esse, et mereri remissione peccatorum*. Ma ci sono alcuni- e qui si arriva ad Osiander, anche se l'avversario non è esplicitamente nominato- che insegnano dottrine meno assurde: essi sostengono che la giustizia è un *motus a Deo accensus in nobis*. Questo insegnamento tace molte cose chiaramente espresse nel vangelo: soprattutto, *de consolatione silentium est*. Come ricorda Wengert, l'accusa sempre rivolta alla dottrina osiandrica della giustificazione fu quella di aver mutilato l'insegnamento luterano in questo punto centrale, il conforto consolante della certezza che è Dio, e Lui solo, a imputare in noi la giustizia¹⁷⁵. Tornando alla definizione clementina, la prima parte- *iustitia* come *societas Dei*- è riduttiva. *Hoc etsi splendide dicitur, et verum est, oportere in nobis accendi lucem et motum divinum*, tuttavia se si omette l'azione redentiva del Figlio, non si dice più della giustizia di quel che direbbero Platone o Seneca. Infine, l'*aequalitas* di cui qui si parla è

¹⁷⁵ Cf. T. J. WENGERT, *Defending Faith*, cit., 79: «If there were a leitmotif running through the responses to Osiander's understanding of justification, it was that Königsberg's primary theologian had constructed an approach to justification that robbed anxious consciences of the very thing Luther had discovered in "the righteousness of God", namely, the comfort of the gospel. In this regard, Osiander's theology was suspect on two levels: the indwelling of Christ's divine righteousness left consciences uncertain since, when attacked by the devil, one could not tell whether Christ was there or not; and Osiander's insistence upon connecting Christ's indwelling righteousness with becoming righteous and doing righteous deeds left people again dependent upon their works and the results of faith, not upon the certainty of God's promise».

traducibile con il comandamento scritturistico: ama il prossimo tuo come te stesso, e va quindi intesa come mutuo servizio fra gli uomini¹⁷⁶. La definizione di giustizia trovata in Clemente, dunque, serve a Melantone per evidenziare la parzialità di una concezione della giustificazione che, ponendo lo sguardo sulla santificazione interiore, dimentichi il sacrificio redentivo del Mediatore¹⁷⁷.

La riflessione melantoniana è espressa molto chiaramente anche in un passo più tardo, scritto dopo la morte di Osiander, la lettera a Thomas Cranmer del 1553, prefatoria ad un commento delle lettere paoline. Melantone attacca la *varietas interpretationum* con cui gli scritti paolini vengono dilacerati: e l'avversario è il consueto, Origene, che ha stravolto il senso delle parole di Paolo, e ha proclamato che siamo giusti per le nostre opere e virtù. Dietro di lui, *Monachi, Thomas et deinceps alii, qui ut eluderent dicta Pauli, κρησφύγετον de fide formata excogitaverunt*. Nella storia si ripete questo *vetus certamen*, fra gli *Enthusiastae* (che *transformarunt Paulum in Platoniam Philosophiam*) e coloro che, come Agostino, riportano alla luce il vero insegnamento del vangelo. A questo punto, Melantone viene alla *vetus descriptio iustitiae recitatur apud Clementem Alexandrinum*. Davvero una *splendida descrizione*, commenta il *Praeceptor Germaniae*. Chi non vorrebbe *videri divinae naturae particeps? Quid dulcius est nomine aequalitatis? Quod quidem tunc ita amplificasse fanaticos homines scribit Clemens, ut docuerint, et uxores oportere communes esse, et tetra exempla recitat*.

Il problema della definizione di giustizia in discussione non è quindi anzitutto l'accento egalitaristico della seconda parte, condannato anche da Clemente, ma il retto intendimento della *societas* con il Creatore. Infatti, se tale comunione è intesa dimenticando la remissione dei peccati e la riconciliazione

¹⁷⁶ Cf. T. J. WENGERT, *Defending Faith*, cit., 321.

¹⁷⁷ Si noti che l'accusa che fa Melantone a tali dottrine è di parzialità, di errore meno grave: sembra di percepire una posizione decisamente diversa dalla classica dottrina luterana- agostiniana- del peccato permanente in espressioni come questa: *nulla excellens virtus est sine Deo. Scipionis fortitudo, continentia, et caeterae virtutes, motus divini sunt, sed in Ecclesia sciri oportet alia esse beneficia filii Dei, remissionum peccatorum et imputationem iustitiae, haec cum fide accipiuntur, intuente mediatorem, simul et pectora nostra fiunt domicilium Dei et lucis divinae, sed prius agnoscere filium oportet* (CR 11, 996).

tramite il Mediatore, si cade nell'errore degli *entusiasti*, che immaginano *societatem divinae naturae esse suas speculationes seu illabentes ideas*. E così, in ultimo, è giunto Osiander: *nova grandiloquentia tonans et fulminans Osiander Paulum sic interpretatur: Iustitia Dei in Evangelio revelatur, videlicet iustitia essentialis*. Ma, se è vero che coloro che sono rinati sono *domicilium Dei*, essi considerano molto più grande l'obbedienza del figlio, che le *divinae actiones in ipsis*.

Dunque, l'espressione ritrovata in Clemente, detta talvolta *dulcissima*, *si recte intellegatur*¹⁷⁸, serve a Melantone per condannare anzitutto una visione della giustizia *legalis, non evangelica*, perché non parla del Mediatore, Cristo, ma va direttamente agli effetti, cioè alla comunicazione di Dio in noi. La retta definizione di giustizia è indirizzata contro molteplici obiettivi polemici: infatti, *omissa necessaria doctrina*- la remissione dei peccati donata da Dio nel Figlio, e l'imputazione della giustizia ad opera dello Spirito Santo- *Enthusiastae e similes iactabant suos adflatus, theurgicas virtutes et similia θαύματα ῥήματων... sicut fecerunt Pepusiani, et recens Anabaptistae*¹⁷⁹. È l'entusiasmo illuminato che è combattuto in queste righe, segnando una linea diretta fra Origene, i *monaci*, la Scolastica, i vari *entusiasti* della storia e l'ultimo avversario, l'Osiander.

Il ruolo di Clemente, sempre citato accanto alla definizione di giustizia- tanto che Melantone pare talvolta attribuire la frase a Clemente stesso, e questo è ciò che ritiene Peter Fraenkel¹⁸⁰- sembra essere semplicemente quello di utile fonte, che condanna gli eccessi eretici cui tale definizione di giustizia porta. È vero però che Melantone nota che Clemente si sofferma solo sulla seconda parte della frase, condannandone gli esiti comunistici¹⁸¹; se è lecito trarre qualche conclusione *e silentio*, è forse possibile che Melantone percepisca in Clemente, probabilmente per la sua vicinanza con Origene, una sensibilità prossima a quella *entusiastica*, pronta a vedere nell'uomo la scintilla divina prima e più che la natura

¹⁷⁸ Lettera del 1° gennaio 1557 a Christopher Julius, cit. in P. FRAENKEL, *ibid.*

¹⁷⁹ CR 11, 997.

¹⁸⁰ Cf. P. FRAENKEL, *Testimonia patrum*, cit., 294-295.

¹⁸¹ Cf. CR 11, 993: *nec vero de priore parte definitionis multa disserit ...*

bisognosa di salvezza, e quindi lo associ, fin quasi ad identificarlo, alla discussa definizione di giustizia. Tuttavia, l'obiettivo polemico per eccellenza, l'archetipo antico dell'eretico e del corruttore del Vangelo, resta per Melantone Origene, e Clemente rimane nell'ombra.

L'allievo di Melantone, Victor Strigel, protagonista della disputa sinergista con Flacio Illirico, in linea con quest'uso «documentario», nomina Clemente nel novero degli autori utili agli studiosi di teologia, perché conservano frammenti storici importanti, *etiamsi parum boni docuit de articulis plerisque doctrinae*¹⁸².

Mattia Flacio Illirico (Matija Vlačić, 1520-1575) invece, inserisce Clemente- e non Origene- fra i *testes veritatis* del suo *Catalogus*, ove Flacio ricorda come *de sacrificiis quidem multa scribit, sed nusquam uel minimam Missae mentionem facit: semper ille uerum ecclesiae Christi sacrificium dicit preces esse: altare dicit esse piam animam, item totum coetum Deum inuocantium*; ugualmente lodate sono le dottrine clementine riguardanti matrimonio e primato petrino¹⁸³. Nelle *Centurie di Magdeburgo* (1559-1574)¹⁸⁴, la prima opera di storiografia protestante, in 13 volumi, diretta da Flacio Illirico e cui collaboratori principali furono Johannes Wigand, Matthaeus Iudex, Basilius Faber, Andreas Corvinus, la dottrina di Clemente è descritta come *mediocriter syncera*: egli ha correttamente inteso il dogma trinitario, l'incarnazione, il sacrificio e i meriti di Cristo, la caduta e la rigenerazione dell'uomo, la giustificazione per sola fede. Tali lodi, che certamente dimostrano una lettura interessata dell'opera clementina, sono accompagnate ancora dall'elogio alla considerazione clementina del matrimonio

¹⁸² V. STRIGEL, *Locorum Theologicorum pars quarta et postrema*, Neapoli Palatinorum, apud Matthaeum Harnisch, 1585, 101. Occasionalmente, Strigel cita positivamente qualche affermazione di Clemente, come negli *Hypomnemata In Omnes Psalmos Davidis ... Prima pars*, Lipsiae 1567, 504-505: *Quanta misericordia est in Deo, non parcente filio unigenito, sed tradente illum pro nobis omnibus, et omnia nobis cum eo donante ... Praeclare ergo Clemens Alexandrinus: Diligitur, inquit, a Deo homo. Quomodo enim non diligatur, propter quem unigenitus ex sinu Patris demittitur?*

¹⁸³ M. FLACIO ILLIRICO, *Catalogus testium Veritatis, Qui ante nostram aetatem reclamarunt Papæ*, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1556, 23-27.

¹⁸⁴ *Secunda Centuria Ecclesiasticae Historiae*, Basileae, curaverunt M. FLACIUS ILLYRICUS, I. UIGANDUS, M. IUDEX, B. FABER (ex colophone), apud Ioannem Oporinum, 1559, 189-195.

e da una restituzione tutto considerato corretta della relativizzazione del culto e della mediazione ecclesiastica in Clemente. Inoltre, a completezza del quadro, Flacio ricorda l'accusa rivolta a Clemente di aver predicato la creaturalità del Figlio, per cui si rifà all'apologia rufiniana, e esprime delle riserve su alcuni punti, fra cui la sua concezione del peccato originale. In Flacio, è già pienamente operante anche per Clemente la valutazione per *loci*: definiti gli articoli fondativi della fede, il corpus di scritti dell'autore è vagliato, selezionato e incasellato negli appositi scomparti, con giudizio negativo o positivo.

3. TRADIZIONI CONTESTATE: CLEMENTE FRA GESUITI E RIFORMATI, NELL'ERA DI TRENTO

Vi è un capitolo dell'eredità clementina ancora rimasto in ombra, che merita particolare attenzione e si rivelerà molto importante per le nostre antologie: si tratta del dibattito fra Martin Chemnitz (1522-1586), allievo di Melantone e professore a Wittenberg dal 1554, e Diogo de Paiva de Andrade, il teologo portoghese (1528-1575) professore all'università di Coimbra e nel 1561 inviato dal re Sebastiano al Concilio di Trento.

La polemica fra Chemnitz e Andrade s'era originata nel contesto delle polemiche fra i gesuiti di Colonia e Johannes Monheim (1509 ca. -1564)¹⁸⁵. L'edizione del 1560 del catechismo di Monheim¹⁸⁶, d'ispirazione calvinista, composto da undici dialoghi fra un padre e un figlio, aveva provocato la replica dei gesuiti dell'università di Colonia, che avevano risposto nello stesso anno con la *Censura et docta explicatio*¹⁸⁷. Il duca Guglielmo V di Jülich aveva proibito a Monheim di replicare, nel tentativo di conciliare le parti; ma a questo punto s'inserirono nella polemica Hermann Hamelmann¹⁸⁸, il teologo e polemista di cui

¹⁸⁵ Cf. P. POLMAN, *L'Élément Historique dans la Controverse religieuse du XVI^e Siècle*, Gembloux 1932, 234-244; A. PIEPKORN, *Martin Chemnitz' Views on Trent: the Genesis and the Genius of the Examen Concilii Tridentini*, in *Concordia Theological Monthly*, 37, 1 (1966) 5-37; Q. D. STEWART, *Lutheran Patristic Catholicity: the Vincentian Canon and the Consensus Patrum in Lutheran orthodoxy*, Zürich 2015, 68-70. Nella seconda domenica dopo Pasqua del 1562 Andrade tenne un'omelia molto lodata sul buon pastore: «Il nostro impegno estremo, osservò l'oratore, è necessario per sfatare i non ingiustificati rimproveri dei nostri avversari, secondo i quali noi ci siamo allontanati dalla semplicità, dalla modestia e dallo zelo per le anime "degli antichi padri", e abbiamo dimenticato i nostri doveri. Vinceremo i nostri avversari, se cambieremo? Lo sa soltanto Dio. È tuttavia certo che non esiste un mezzo migliore per recuperare gli apostati e per confermare i tentennanti»: cf. H. JEDIN, *Storia del concilio di Trento*, IV, 2, Brescia 1981, 315.

¹⁸⁶ J. MONHEIM, *Catechismus: in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur*, Dusseldorpii, apud Ioannem Oridryum et Albertum Busium, 1560.

¹⁸⁷ *Censura Et Docta Explicatio Errorum Catechismi Ioannis Monhemii, Grammatici Dusseldorpensis... per deputatos a Sacra Theologica facultate Vniuersitatis Coloniensis, Coloniae, apud Maternum Cholinum*, 1560.

¹⁸⁸ H. HAMELMANN, *Resolutio duodecimi articuli in censura theologorum Coloniensium de catechismo M. Johannis monhemii. Unde apparebit, qua synceritate et fide citent scripturae, veterumque scriptorum testimonia, pontificii. Et ipsi comperient principes, quam fraudulenter ipsos a negotio religionis arcere conentur papistae*, s.l., 1561.

ci occuperemo largamente in seguito, autore di una delle nostre antologie, e Martin Chemnitz con i *Theologiae Jesuitarum praecipua capita*, del 1562, cui seguirono, in difesa dei gesuiti e del concilio, le *Orthodoxae Explicationes* dell'Andrade, in dieci libri, apparse a Venezia e a Colonia nel 1564. Poi, l'opera più famosa di Chemnitz, l'*Examen Concilii Tridentini*- prima confutazione del Concilio tridentino pubblicata in quattro parti fra 1565 e 1573- lesse molti decreti conciliari tramite la lente delle *Explicationes* del lusitano, assunto in questa lettura a commentario autorevole se non ufficiale¹⁸⁹.

La polemica dei gesuiti di Colonia rispetto al catechismo di Monheim parte dalle premesse ermeneutiche: per i gesuiti il presupposto interpretativo è la *difficultas scripturarum*¹⁹⁰, che fa loro dubitare dell'opportunità di un catechismo che proponga *pueris quartae et quintae classium*, impegnati con le declinazioni e la sintassi, le più difficili dottrine tratte dalle Scritture, come il peccato originale o la giustificazione. La *Censura* ribadisce che *veteres omnes nihil aliud quam difficultatem huiusmodi in scriptura deplorant*¹⁹¹; alcuni degli antichi dottori, come Clemente, Girolamo e Agostino, hanno anche tentato di spiegare le cause di tale oscurità. Clemente in particolare, dice la *Censura*, ha dichiarato che lo Spirito Santo *voluit veritatem ex difficultatum tenebris erutam studiosius obseruari, et charius diligi*¹⁹², e ha voluto domare la nostra superbia, perché non ci vantassimo di una *scientia* in grado di comprendere e dominare la Parola di Dio¹⁹³.

A questo attacco i *Capita* di Chemnitz del 1562, dopo un primo, polemico, capitolo dedicato alla nascita della *setta* dei gesuiti, replicano contestando gli *axiomata* pontifici *de sacra scriptura*, i postulati alla base della lettura dei libri sacri.

¹⁸⁹ La netta dipendenza di Chemnitz da Andrade, stipulata da Piepkorn, è stata ridimensionata da Q. D. STEWART, *Lutheran Patristic Catholicity*, cit., 68.

¹⁹⁰ *Censura et docta explicatio*, cit., 9.

¹⁹¹ *Censura et docta explicatio*, cit., 10.

¹⁹² *Censura et docta explicatio*, cit., 13.

¹⁹³ Sulla volontà dello Spirito di *edomare sapientiam nostram*, commenta la *Censura*, anche il più strenuo avversario è d'accordo: *quemadmodum aliquando in libro de seruo Arbitrio scripsit Lutherus* (*Censura et docta explicatio*, cit., 13).

Il primo implicherebbe una visione della *Scriptura sacra* come *doctrina mutila, monca et imperfecta*, perché non *continet omnia, quae ad fidem moresque pie vivendi pertinet*; a questo *defectus* si risponde tramite quelle tradizioni che, non trovandosi attestate in alcuno scritto autentico, i pontificii chiamano tacite. Gli altri assiomi alla base della lettura papista della Scrittura rivelano, secondo Chemnitz, una concezione dei libri sacri come lettura pericolosa, oscura, e in fondo passibile del trattamento indicato dall'antico motto: naso di cera, da volgere ove si vuole¹⁹⁴. La testimonianza di Clemente Alessandrino è esplicitamente chiamata in causa al capitolo III, *De peccato*. Oggetto della discussione è il canone VII della sesta sessione del Concilio, che anatematizza l'opinione che tutte le opere previe alla giustificazione siano peccaminose o meritorie dell'odio divino. Chemnitz va all'attacco:

Dicant igitur Iesuitae diserte, quid senserint quidam ex veteribus de operibus infidelium. Iustinus in vtraque Apologia disputat: Ethnicos qui secundum rectam rationem vixerunt, quales apud Graecos fuerunt Socrates et Heraclytus, fuisse Christianos, et Christum ipsis non fuisse ignotum. Clemens primo Stromatum dicit: Per se quoque aliquando Graecos iustificabat Philosophia¹⁹⁵. Item: Sicut lex Iudaeis fuit paedagogus in Christum: Ita Philosophia Graecis. Epiphanius dicit quosdam sine lege Moysi et gratiae, sola lege naturae saluatos. Haec Iesuitae proferre non audent: sunt enim palam impia.

L'ermeneutica luterana sul peccato originale, di cui Chemnitz ribadisce con insistenza l'ortodossia agostiniana, viene contrapposta esplicitamente a

¹⁹⁴ M. CHEMNITZ, *Theologiae Jesuitarum praecipua capita*, Argentorati, apud Antonium Bertramum, 1601, B6- B7.

¹⁹⁵ Si tratta di *Strom.* I, 20, 99, 3, citato dalla traduzione Hervet, che recita: «Quamquam per se quoque aliquando Graecos iustificabat philosophia, sed non ad vniuersam ac generalem iustitiam, ad quam cooperatrix et adiutrix inuenitur, sicut primus et secundus gradus ei qui ascendit in coenaculum, et Grammaticus ei qui est Philosophaturus» (cf. *Clementis Alexandrini ... Omnia quae quidem extant opera*, cit., 27). Così il commentario di Hervet del 1590: «Posset enim dici quod post Christi aduentum iuuat quidem Philosophia, sed tanquam causa adiuvans et cooperans, non autem tanquam princeps causa. Quid vero, ante Christi aduentum eratne inutilis? Nequaquam. Nam tunc quoque Graeci ab ea iustificabantur, sed non plena et generali iustificatione qua lex gratiae iustificat per fidem, gratis remittis peccatis, et collato dono gratiae quo Deus nosh abet gratos et acceptos, et in suos adoptat filios. Philosophia autem Graecos iustificabat, ut et quae mores doceret ciuiles, et ad seruandam humanam institueret societatem, poenis et premiis ad iustitias inuitans. Nunc autem non est per se causa iustificationis ...» (cf. *Opera omnia ante annos quadraginta e graeco in latinum conuersa*, cit., 350).

tradizioni patristiche greche- *sed quidam aiunt, ex veteribus aliter quam Augustinus senserunt*- che Chemnitz dimostra di conoscere, e del quale percepisce la prossimità alle posizioni degli avversari. Tale polemica non è irrelata con il tema centrale dell'opera: è sufficiente la Scrittura, l'annuncio di grazia del Vangelo? Una risposta negativa, quale quella data dal Concilio, porta a queste conseguenze, manifestamente empie: è la filosofia dei Greci, o la *lex naturae*, a giustificare l'uomo. Dietro questo dibattito si stagliano visioni più o meno- con le parole di Daniel Walker- «liberali¹⁹⁶» riguardo l'accettazione della *prisca theologia*, ma ancor di più *l'articulus stantis et cadentis Ecclesiae*: Chemnitz dimostra in queste pagine di aver letto Clemente e di rifiutare in blocco una visione dell'antichità pagana come *locus* rivelativo del Verbo.

Le *Orthodoxae Explicationes* di Andrade presentano nel II libro, *De sacra Scriptura*, la testimonianza di Clemente

qui priori libro stromatōn [sic] testatur, se ad scribendum animum adhibuisse, non quidem ostentandi ingenii gratia, sed ad commendationem senectae, obliuionisque remedium. Atque in ijs (inquit) mihi adumbratio rerum magnificarum diuinorumque verborum, quae audire merui a viris sanctis et beatis, quorum ab alio apud Achaïam, ab alio apud Syriam, ab alio in Oriente, et maxime apud Palaestinam institutus sum, ex Hebraeorum origine veniente, ad ultimum autem ipso magisterio vsus sum viri veritatis et scientiae meritorum maxime deferendi (Papiam intelligit) post quem, velut thesauro in absconditis reperto, aliud quaerere vltra cessauì: et illi quidem diuinae doctrinae veritatem mihi, quae ab ipsis statim primis auctoribus Petro, Iacobo, Ioanne, et Paulo, sanctis Apostolis tradita fuerunt, tanquam Patres filio commendarunt. Quid autem erat, quod tanta contentione Clemens a maioribus viris sanctissimis accepta, literis mandare, atque ab obliuionis iniuria vindicare

¹⁹⁶ Cf. D. P. WALKER, *The Prisca Theologia in France*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 3/4 (1954) 204-259, 257; ID., *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Ithaca, N. Y., 1972, 123, ove delinea queste due posizioni nel XVI secolo rispetto alle culture non cristiane, così estremizzate: «Liberal: the Gentiles as well as the Jews were being prepared for the Christian revelation. They had partial revelations, or reached God by natural reason, or learnt from the Mosaic tradition. Some of them were possibly saved. The whole of religious truth is not plainly shown forth in the Bible; valuable, indeed essential, help can be gained from non-canonical writers, both Christian and pagan. Illiberal: the Jewish revelation was the only pre-Christian one. All the pagans were damned, and all their acts, including their thoughts and writings, were sinful and worthless. Everything in the Bible is true; nothing not in the Bible is true, with the possible exceptions of some things in Augustine».

conaretur, si omnia aut sacris literis forent compraehensa, aut ad Christianorum animos pietate, fide, et religione informandos parum momenti habuissent¹⁹⁷?

Il celebre brano clementino degli *Stromati*, riportato nella traduzione latina di Eusebio (*Hist. eccl.* V, 11) compiuta da Rufino, viene portato nella discussione da Andrade per controbattere al primo assioma che Chemnitz contestava ai gesuiti, la predicazione di una Scrittura monca e insufficiente. Andrade replica agli avversari, che osteggiano la concezione tridentina *in fieri* di tradizione, mediante una serie di argomenti: gli scritti dei padri, il richiamo ai riti più antichi, quali la festa domenicale, le stesse parole degli Evangelisti che attestano come non tutto ciò che riguardava Gesù fu annotato nei vangeli, etc. In questo contesto, Andrade inserisce la citazione da Clemente, con un singolare inciso che identifica l'ultimo maestro dell'Alessandrino con Papia, e non con Panteno, come voleva la tradizione¹⁹⁸.

Nel libro III, Andrade risponde all'attacco mosso da Chemnitz alla sentenza degli *Stromati* sul valore della filosofia. Il lusitano muove dal presupposto che è impossibile che un Dio buono lasci per intere epoche gli uomini e la storia senza alcuna cognizione di sé; venendo alla citazione clementina controversa, Andrade la recupera nella sua ampiezza e la commenta:

Clemens vero Alexandrinus cum dixisset, philosophia fuisse quosdam iustificatos, aperte mox docet, non quidem philosophiam ipsam habuisse vnquam vim ad iustificandum, sed ad iustitiam comparandam fuisse Graecis olim necessariam, quia divinarum humanarumque rerum assidua illa contemplatio, in veri Dei cognitione ducebat, et in virtutum studia acrius incitabat. Dei vero auxilium tanquam excellentissimum thesaurum, ait reconditum fuisse, et illam consensionem qua ad Dei cultum et pietatem in Deum ducebantur. Quibus verbis satis declaravit vir sanctissimus, non aliter accipiendum esse quod dixerat, philosophia scilicet iustificare, quam diuinum numen philosophiae ministerio vsum fuisse, ut homines excellentissimae illi disciplinae deditos, clarissimis iustitiae ornamentis illustraret.

¹⁹⁷ D. DE PAIVA DE ANDRADE, *Orthodoxarum explicationum libri X*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1564, 65.

¹⁹⁸ Si veda ad esempio la glossa a margine dell'edizione del Beato Renano, che dice: *intelligit Pantenus qui Alexandriae docuit* (EUSEBIO DI CESAREA, *Historiae ecclesiasticae*, in *Autores Historiae ecclesiasticae*, Basileae, apud Ioannem Froben, 1535, 114).

Quod ipsum significat, cum philosophiam paedagogum ad Christum, Mosaicae legis instar appellat¹⁹⁹.

Andrade rivendica il valore propedeutico della filosofia (*animus enim qui vera Dei cognitione virtutumque luminibus est illustratus, atque in diuinarum rerum contemplatione satis versatus, facilius quidem ad reliqua fidei mysteria adduceretur*) e di più, il suo valore di strumento divino, di *locus* rivelativo: *est enim (inquit Clemens Alexandrinus) una via veritatis, sed in eam tanquam in flumen perenne alia aliunde fluentia influunt*. Il giudizio conclusivo che si dà di Clemente e della sua *reductio omnia ad Christum* non potrebbe essere più positivo: *quare vir idem eruditione, et sanctitate egregius, non modo ex sacris literis, sed ex philosophiae penetralibus argumenta ducit ad Euangelicae fidei veritatem confirmanda*. E Chemnitz viene ammonito: *Memineris ne philosophiae nomine fallaris, longe multumque differre veram philosophiam, de qua Clemens sermonem facit, a falsa et sophistica, quam sancti patres semper reiecerunt et aspernati sunt*²⁰⁰.

Nel libro VI, infine, Andrade discute l'accusa rivolta ai gesuiti di aver affermato, *cum veteribus patribus*- fra i quali Clemente e Origene- che *Deum vitam aeternam nobis venalem proposuisse*. Il primo ha affermato *in paraenet.* che

omnes ad sempiternam vitam emendam inuitat et allecat, Ne pigeat (inquit) vel laborasse, si velitatis preciosissimam salutem emere pro thesauro, charitate et fide vitae. Quod quidem est iustum precium, quod libenter Deus accipit²⁰¹.

Se guardassimo con attenzione gli scritti degli antichi, soggiunge Andrade, vedremmo chiaramente che tutti erano persuasi che le opere dei giusti avessero merito presso Dio.

L'*Examen concilii Tridentini*²⁰² si dedica diffusamente all'esame delle tradizioni della Chiesa di Roma, di cui individua otto generi. L'ultimo nella lista,

¹⁹⁹ D. DE PAIVA DE ANDRADE, *Orthodoxae explicationes*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1564, 297.

²⁰⁰ D. DE PAIVA DE ANDRADE, *Orthodoxae explicationes*, cit., 298-299.

²⁰¹ D. DE PAIVA DE ANDRADE, *Orthodoxae explicationes*, cit., 522.

²⁰² M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, a cura di E. PREUSS, Berlin 1861.

il solo che Chemnitz rifiuta, è l'*octavum genus traditionum*²⁰³: le tradizioni, tipicamente papiste, *tam ad fidem quam ad mores pertinentibus, quae nullo Scripturae testimonio probari possunt*. Tali tradizioni non scritte sono armi in mano agli eretici, e, ancor peggio, ingannarono in passato uomini non cattivi all'interno della Chiesa: l'esempio che porta Chemnitz è quello di Papia, presentato secondo il resoconto di Eusebio (*Hist. eccl.* III, 39) come colui che preferì la voce viva di coloro che furono vicini agli apostoli a qualsiasi testo scritto. Costui, che preferiva le tradizioni alla Scrittura, teste lo stesso Eusebio, predicò *paradoxa* e *peregrinas parabolae ac doctrinas*: al contrario di Policarpo, che diede ascolto solo alle tradizioni consentanee alle Scritture, Papia, attribuendo più credito del dovuto alle tradizioni orali, fu causa dell'introduzione nella Chiesa di dottrine ingannevoli quali quelle chiliastiche. L'errore di Papia è replicato, afferma Chemnitz, dal concilio, che tratta le tradizioni non scritte con la stessa reverenza, *par pietas et affectus*, del testo sacro. E qui Chemnitz viene a Clemente: egli, che *in tota antiquitate habitus fuit vir celeberrimus*, attesta *li. 1. Strom. se audivisse multos beatos viros, qui maximi fuerunt precii, ex Graecia, Caelosyria, ex Aegypto, ex Oriente. Et praecipue celebrat unum, quem in Palaestina Hebraeum audierit*²⁰⁴. Chemnitz rimarca come sia stato l'avversario ad avere introdotto nel discorso Papia (*illum Andradius intelligit Papiam fuisse*) e segue l'argomentazione del lusitano. Chemnitz ribadisce: non nego che *Clementem singulari studio et admiratione audivisse, quotquot profitebantur se alia quaedam, praeter illa quae scripta sunt ab Apostolis et viris Apostolicis tradita accepisse. Ideo enim dicit operarium, qui in messem Domini emittitur, duplicem habere agriculturam, ἄγρονον καὶ ἔγγρονον*. Ma Chemnitz invita poi all'esame attento di *quae Clemens ex traditione illa non scripta se accepisse dicit*:

Ponit autem primum illud Axioma, quare non contentus sit Scriptura, sed praeter illam quaerat alias traditiones de dogmatibus fidei: quia scilicet Dominus non revelavit multis, ea quae non erant multorum, sed paucis quibus sciebat convenire.

²⁰³ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, cit., 86.

²⁰⁴ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, cit., 89.

ἀπόρρητα vero, inquit, verbo creduntur non scripto. Item, Mysteria traduntur mystice²⁰⁵.

Mysteria traduntur mystice, aveva affermato Clemente negli Stromati (I, 1, 13): l'esegesi dell'Alessandrino commenta il detto del vangelo di Matteo (Mt 10, 26: *nulla vi è di nascosto che non sarà svelato né di segreto che non sarà conosciuto*), delimitando il campo di questa conoscenza a coloro che sono in grado di accogliere i misteri ed esserne formati, perché «ciò che è mistero, come Dio, è affidato alla parola, non allo scritto²⁰⁶». I misteri si trasmettono appunto in modo misterioso, «perché restino sul labbro di chi ne parla e di chi ne accoglie la parola, o meglio, non nella voce, ma nel pensiero²⁰⁷». La critica di Chemnitz si appunta a queste parole, che introducono la dottrina clementina della vera gnosi: ciò che ne contesta non è in primo luogo l'aspetto esoterico, ma il posto di primo piano accordato a tradizioni altre rispetto alle Scritture; tale preminenza postula infatti che il testo sacro sia monco, manchevole.

L'*Examen* prende poi di mira *Strom.* 5 e l'esegesi clementina di 1 Cor 2, 6 (*Sapientiam loquimur inter perfectos*), notando come già Ireneo e Tertulliano avessero duramente contestato l'uso che gli eretici facevano di questo passo, che è il pretesto perché *traditiones statim post tempora Apostolorum coeperunt Ecclesiae obtrudi*. Condannata l'eresia, tuttavia, non si è estirpata la pervicace opinione di tradizioni segrete cui attingere la verità:

Damnata quidem fuit ab Ecclesia Gnosticorum haeresis, quae a perfectiori sententiae opinione, ex commentitiis traditionibus originem habuit: sed tamen propter admirationem traditionum non scriptarum, seminaria quaedam de cognitione perfectiori quam quae in Scripturis traditur, haeserunt in magnis et eruditis etiam viris in Ecclesia²⁰⁸.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati*, cit., 23.

²⁰⁷ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati*, cit. 24.

²⁰⁸ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, cit., 89.

Contestato così il metodo- e abilmente screditato il maestro di Clemente, o colui che Andrade riteneva tale-, Chemnitz si chiede quale sia il contenuto di queste tradizioni segrete predicate da Clemente, e le ricapitola: la filosofia pagana come propedeutica al Vangelo, le molte vie alla verità, la giustificazione mediante la legge e la filosofia. Ma ciò *manifestissime pugnat contra scripta Pauli*. Segue un elenco di punti minori degli scritti clementini, che Chemnitz contesta per mostrare come l'errore primigenio, la fiducia nelle tradizioni non scritte, presunte apostoliche, inganna e introduce l'errore nella chiesa. Ed è questo il risultato:

Et si quis libros Stromatum Clementis recte consideret, deprehendet, titulo et admirationi traditionum praeter Scripturam deberi quod tempore Origenis, et postea apud quosdam doctrina Ecclesiae a puritate et simplicitate Apostolica degeneravit, ad mixturam et transformationem philosophicam²⁰⁹.

L'angelo corrotto delle scritture non è dunque Origene, ma il suo maestro Clemente, ingannato da questa fallace ammirazione delle tradizioni extrascritturistiche. Origene, malgrado la prefazione del *De principiis* facesse sperare diversamente, ha seguito questa traccia, come è evidente dalla lettura della sua opera più famosa:

Origenes in libros περὶ ἀρχῶν, ubi praecipua capita doctrinae Ecclesiae explicare conatur, ita praefatur: Cum multi sint, qui se putent scire quae Christi sint, seruetur vero Ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab Ecclesiastica discordat traditione, etc. Magnifica est praefatio: et quod dicit se illa ex traditione accepisse, iudico ipsum dicere quod sensit. Doctrinam enim suam acceperat a Clemente Alexandrino: qui traditiones illas, ab iis qui profitebantur se Apostolos et Apostolicos audivisse, acceperat. Ita Origenes censet esse Apostolicas traditiones. Sed qualis sit doctrina in libris περὶ ἀρχῶν Origenis, et per se manifestum est, et notum est Hieronymi iudicium de illis ad Avitum Pammachium et Oceanum, et alibi dogmata eius vocat venenata. Et illi scilicet sunt fructus talium traditionum²¹⁰.

²⁰⁹ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, cit., 90.

²¹⁰ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, cit., 387-388.

Clemente e poi Origene sono esempio anche del modo in cui scritti apocrifi, mascherati per tradizioni non scritte, si siano potuti infiltrare nella Chiesa, come ad es. il *Pastore di Erma*, o il protoevangelo di Giacomo. L'*Examen* torna poi altrove su Clemente, contestando le sue opinioni in proposito di giustificazione, unzione, eucarestia: ma ciò che risulta originale, e che dimostra un'attenzione non episodica all'Alessandrino, è il ruolo che Chemnitz gli assegna nell'incauta valorizzazione delle tradizioni non scritte, foriera di gravissimi pericoli per la chiesa. La valorizzazione radicale, compiuta da Clemente, della manifestazione ubiqua del *Logos* è per Chemnitz prodroma del tradimento della Scrittura che si va perpetrando a Trento. Di contro, la lettura di Andrade e dei gesuiti mostra come già un decennio dopo la pubblicazione dell'*editio princeps* gli ambienti cattolici d'avanguardia leggessero e usassero Clemente, affrontando punti non secondari del suo pensiero e del suo metodo.

Non sembra dunque di poter dire con la Backus che Roberto Bellarmino (1542-1621) fu il primo a «clericalizzare» una ricezione 'laica'; al contrario, la 'confessionalizzazione' di Clemente – a questo termine forse è meglio sostituire quello già citato di normalizzazione- all'altezza degli anni sessanta del secolo è già fatto compiuto, presso tutte le Chiese.

Il Bellarmino, nelle sue *Controversiae christianae fidei* cita Clemente come utile fonte, talvolta criticata, talvolta brandita contro gli antitrinitari, dando seguito a tale prassi consueta, che, in Clemente come negli altri padri, non valutava anzitutto la figura del pensatore, ma il dogma di cui egli era testimone o l'errore di cui si era macchiato.

Il Bellarmino in particolare usa Clemente come testimone di una corretta visione trinitaria²¹¹; l'Alessandrino è chiamato a controbattere la pretesa avversaria: *nam etsi adversarii parum aut nihil tribuant Patribus; tamen Patres, qui ante Concilium Nicaenum fuerunt, suos putant, ut Ignatium, Iustinum, Irenaeum, Tertullianum, Cyprianum*. Più profondamente, essi citano testimoni *ut ostendant Patres varios fuisse, et sibiipsos contradixisse, coactos evidentia veritatis: ac breviter conantur enervare nostrum argumentum ex consensu Patrum, omnium aetatum*. A questo tentativo di minare alla base il consenso cattolico *nos ergo producemus testes consentientes omnium aetatum, et maxime ante Nicaenum Concilium*²¹². A questo uso positivo della testimonianza di Clemente, proprio in un punto nel quale la sua autorità era chiamata in causa dagli avversari, corrispondono poi alcune citazioni, piuttosto estrinseche, in cui Bellarmino cita Clemente condannando la sua opinione.

Una ricezione ambivalente di Clemente si ha anche negli *Annales ecclesiastici* di Cesare Baronio (1538-1607), la grande intrapresa storiografica che risponde ai centuratori di Magdeburgo; il Baronio loda la condanna del decreto gelasiano, volta a non indurre in errore il semplice, che dal nome illustre di Clemente avrebbe potuto venir indotto in inganno. Come attesta Rufino, gli scritti di Clemente sono stati corrotti dagli Ariani, come fu loro costume nell'antichità; e

²¹¹ «Clemens Alexandrinus lib. 1. Paedag., cap. 6. «Sed, inquit, eum Filium, cum Deus esset, nihil didicisse fuit consentaneum. Neque enim quisquam Verbo major fuerit, sed neque magister, ac doctor est ejus, qui solus est magister. An non ergo vel inviti fatebuntur, Verbum perfectum ex perfecto Patre natum?» Lib. III., cap. ult. in fin. sic ait: «Laudemus unum Patrem, et Filium una cum sancto Spiritu, qui unus est omnia, in quo omnia, per quem omnia unum, qui est undequaque bonus, undequaque pulcher, undequaque sapiens, undequaque iustus, cui gloria nunc, et in secula seculorum, Amen.» Denique testatur Ruffinus in Apol. pro Orig., Clementem hunc in omnibus suis scriptis celebrare unam gloriam et majestatem trium personarum»: cf. R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis Christianae*, in R. BELLARMINO, *Opera Omnia*, a cura di L. VIVES, I, Paris 1870, 289.

²¹² Cf. R. BELLARMINO, *Controversiae*, cit., 285.

In eiusdem quoque Clementis scriptis, tanquam in viva tabula, Catholicae Ecclesiae mores et disciplinam invenire est expressam: nempe sacras Apostolicas traditiones ad sua tempora in Ecclesia custoditas ac illibate servatas, a quibus qui deviarint (ut ait) in haeresim lapsi sint: Hierarchicum in Ecclesia ordinem, ad imitationem virtutum caelestium: tres hominum status, virginum scilicet, viduarum, atque coniugatorum, inter quos tamen emineat virginalis integritas, ac ea praesertim quae cum Deo pactis conventis firmata sit, nempe voti obligatione. Apud eundem frequens de ieiuniis, vigiliis, ac stationibus mentio, deque pio ciborum delectu, ab usu Marcionitarum et Encratitarum vel Cataphrygarum penitus distincto: de fidenobis proficua, cum coniuncta est sanctis operibus: deque canonicis orandi horis ex Ecclesiae instituto praescriptis: de sacratissima item Eucharistia frequenter inculcat, et alia plura id genus, quorum superius meminimus, cum actum est de traditionibus Ecclesiasticis. Demum ut de Clemente tandem finem dicendi faciamus; qui auditorem habuit Origenem, eundem quoque nactum esse in cathedram doctrinae successorem, S. Hieronymus testatur his verbis, cum ait de Origene: *Alexandriae Ecclesiasticam scholam tenuit, succedens eruditissimo viro Clementi presbytero*. At de Clemente iam satis, qui (ut auctor est Cassiodorus) cognomento *Stromataeus* est dictus, non aliam ob causam, quam ob insignes illius octo libros *Stromatum* luculentissime scriptos²¹³.

La dottrina clementina è positivamente giudicata per quanto riguarda i *mores* cristiani, la fede congiunta alle buone opere, l'eucarestia; come nota la Backus, si tace prudentemente l'altissima considerazione in cui Clemente tiene il matrimonio, superiore alla verginità, e, fatto degno di nota, il presunto discepolato di Origene presso di lui è inquadrato positivamente.

Un approccio ancora più positivo è quello di Antonio Possevino (1533/4-1611), il gesuita che, nel suo *Apparatus sacer*, guida alla letteratura teologica²¹⁴, descrive gli scritti di Clemente come *insignia volumina, plenaque eruditionis, et eloquentiae, tam de scripturis Divinis, quam de secularis literaturae instrumento*, e nella descrizione del *Pedagogo* commenta:

Et vero in iis libris, quos Paedagogum inscripsit, nullam Christianae vitae partem omittit, quam mira sapientia, et eruditione non excolat. Id quod et in reliquis scriptis facit, res accurate pertractans, argumentis solidis veritatem descendens gravissimis testimoniis sententias suas muniens, antiquiorum Poetarum, et aliorum verba adversus Ethnicos ipsos intorquens: praeterquam, quod et Apostolicae doctrinae, et

²¹³ C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici, Tomus II*, Mogontiacum, apud Ioannem Gymnicum et Antonium Hieratum, 1601, 329-330.

²¹⁴ Sull'*Apparatus* cf. I. BACKUS, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation, 1378-1615*, Leiden 2003, 232-237.

primitivae illius Ecclesiae zeli, uti et hierarchiae specimen, ac faciem liquido monstrat²¹⁵.

A parere della Backus, «Possevino's Clement is by far the most Catholic»: non è un caso, a mio parere, che a proporre una simile rivalutazione di Clemente sia un gesuita.

Tornando agli autori protestanti, gli ultimi decenni del XVI secolo vedono la crescita dell'interesse per Clemente, in ambienti «liberali» nei confronti dell'antica sapienza e pronti ad imparare dal modello apologetico clementino. Philippe Mornay du Plessis-Marly (1549-1623), il teologo e uomo di stato ugonotto, nel suo *De la vérité de la religion chrétienne*²¹⁶ cita Clemente all'interno del rimarchevole – per mole se non per ingegno²¹⁷ – appello alla testimonianza dei Padri, cui l'apologetica cristiana del du Plessis, volta a determinare la necessità della rivelazione e la razionalità del cristianesimo, naturalmente si ispira. Clemente e gli *Stromata* sono usati come «treasure trove of references and snippets of information which he transposes into a different theological context²¹⁸».

Il secolo si chiude con un'importante intrapresa filologica: Friedrich Sylburg (1536–96), insegnante ad Heidelberg, cura nel 1592 una nuova edizione bilingue delle opere di Clemente²¹⁹, che corregge gli errori della precedente e

²¹⁵ A. POSSEVINO, *Apparatus sacer ad scriptores Veteris, et Novi Testamenti, eorum interpretes, synodos, et patres Latinos, ac Graecos, horum versiones, theologos Scholasticos, quique contra haereticos egerunt, chronographos, et historiographos ecclesiasticos, eos, qui casus conscientiae explicarunt, alios, qui canonicum ius sunt interpretati, poëtas sacros, libros pios, quocumque idiomate conscriptos*, Venetiis, apud Societatem Venetam, 1603, 325.

²¹⁶ P. MORNAY DU PLESSIS-MARLY, *De la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahométans et autres infidèles*, Genevae, apud Jacobum Stoer, 1590 (editio princeps nel 1581).

²¹⁷ Cf. O. FATIO, *La vérité menacée. L'apologétique de Philippe Duplessis-Mornay in Coexister dans l'intolérance: l'édit de Nantes (1598)*, a cura di M. GRANDJEAN – B. ROUSSEL, Genève 1998, 262: «Duplessis - Mornay ne maîtrise pas toujours ses sources. Ses capacités de métaphysicien ne sont pas sans défaut. Le jésuite Possevin l'avait déjà remarqué à l'époque. Il unit, sans grandes précautions, la logique, la physique et la métaphysique pour tracer un chemin aisé vers l'existence de Dieu ... ».

²¹⁸ I. BACKUS, *Lay and Theological Reception*, cit., 365.

²¹⁹ *Klēmētos Alexandreōs ta euriskomena diversae lectiones, et emendationes, partim ex huius aetatis doctorum iudicio, seorsum in fine additae: et indices tres*, [Heidelberg] 1592.

annette un commento, con valutazioni solo filologiche. Nel 1598 infine le *Medullae theologiae patrum syntagma*, manuale di patristica per predicatori del calvinista Abraham Scultetus (1566-1624)²²⁰, predicatore di corte di Federico V del Palatinato, dedicano un'ampia voce a Clemente, in cui egli è lodato per l'accento sull'assoluta autorità della Scrittura- evidentemente non seguendo il giudizio dell'*Examen*- e per la sua dottrina trinitaria. Scultetus depreca altri punti del pensiero clementino, come il ruolo del libero arbitrio o la conversione dei non credenti all'inferno tramite la discesa di Cristo, ma soprattutto, come nota la Backus, rileva criticamente l'ambiguità del concetto di gnostico in Clemente, per il quale *perfectos non petere a Deo beneficia, sed tantum optare et flagitare etiam quae velint, presertim salutem et quae huius generis profert alia*²²¹. Da una diversa prospettiva, si approfondisce la condanna da parte protestante della teologia della giustificazione clementina, sulle tracce dell'analisi di Chemnitz.

È dunque possibile dire che il dibattito fra Andrade e Chemnitz segna le linee direttrici della ricezione di Clemente in età tridentina e si rivela primo luogo significativo di appropriazione del suo pensiero dopo la grande intrapresa editoriale della metà del secolo.

²²⁰ Sul quale si veda I. BACKUS, *Historical method*, cit., 218-227.

²²¹ A. SCULTETUS, *Medullae theologiae partum syntagma*, Amberg 1605, 151-152 citato in I. BACKUS, *Lay and theological reception*, cit., 366-367.

4. ORIGENE FRA UMANESIMO E RINASCIMENTO: EDIZIONI A STAMPA E NUOVE CONTROVERSIE

Ben altra attenzione rispetto a quella tributata a Clemente dedicò l'umanesimo ad Origene.

L'umanesimo italiano del XIII-XV secolo mantiene ancora l'atteggiamento di prudente critica degli errori dell'Alessandrino, accompagnata da interesse e simpatia crescenti. Solo tracce origeniane si possono trovare nei fiorentini padri nobili dell'Umanesimo: Francesco Petrarca in una lettera parla degli *intolerabiles errores- si vera est fama-* dell'Alessandrino²²², mentre Giovanni Boccaccio della sciocca credenza nell'apocatastasi, in un *peraltro prudentissimo e grandissimo litterato*²²³. Invece, Coluccio Salutati (1331-1406) ritiene che *pie et laudabiliter* Origene abbia mostrato il senso allegorico, *cuncta reducens ad mysticum intellectum*²²⁴.

Il Concilio di Ferrara-Firenze del 1438/39 ribadisce la condanna origeniana del 553, ma la riscoperta della tradizione patristica greca, centrale per la discussione teologica del Concilio, giova anche agli studi origeniani. In personaggi come Ambrogio Traversari²²⁵, il generale dei Camaldolesi protagonista del Concilio, abbiamo l'uomo simbolo di una stagione di conciliazione fra *studia humanitatis* e *studia pietatis*²²⁶. Già nel 1432 egli annunciava la scoperta di trentanove omelie origeniane su Luca e tre sui Salmi nel monastero

²²² M. SCHÄR, *Das Nachleben*, cit., 88.

²²³ La terza delle «Tre corone» fiorentine, Dante, non nomina mai Origene; cf. J. LECLERCQ, s.v. in *Enciclopedia dantesca* (1970), consultabile online nel sito [treccani.it](http://www.treccani.it).

²²⁴ C. SALUTATI, *Epistolario*, a cura di F. NOVATI, 4, 235, cit. in M. SCHÄR, *Das Nachleben*, cit., 90.

²²⁵ Su cui si veda, oltre al citato lavoro della Caby, il classico C. L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance*, Albany 1977; M. PONTONE, *Ambrogio Traversari monaco e umanista fra scrittura latina e scrittura greca*, Torino 2010.

²²⁶ Cf. C. CABY, *I Padri nell'osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso* in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Atti del convegno, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana (Firenze, 6-8 febbraio 1997), a cura di M. CORTESI – C. LEONARDI, Firenze 2000, 175-191, 176-178.

romano di santa Cecilia, salutata con gioia dall'amico e sodale umanista Niccolò Niccoli, che possedeva il *Commento ai Romani* di Origene e un manoscritto, da lui ricopiato (Laur. San Marco 612), contenente il *De principiis*. Allo stesso Niccoli Traversari attesta di aver riconosciuto in base a notazioni stilistiche le dodici omelie su *Isaia* che ha consultato a Montecassino²²⁷.

Il cardinal Bessarione (1403-1472), altro grande protagonista dell'effimera unione delle chiese d'Oriente e d'Occidente, profondo conoscitore della patristica greca, fu autore nel 1468 di una celebre donazione alla Serenissima Repubblica di Venezia, di cui facevano parte numerosi manoscritti origeniani, greci e latini²²⁸. Nel Marciano greco 45, il codice contenente *Exhortatio, Contra Celsum* e il *Discorso di ringraziamento a Origene* di Gregorio Taumaturgo²²⁹, il cardinale esprime un elogio fra i più calorosi per l'Alessandrino, insieme al desiderio di leggere tutte le sue opere, a cui si deve però accostare il severo giudizio dato nel *In calumniatorem Platonis*, nel quale Origene è apparentato ad Ario in un fondamentale errore: *non enim Christi dicta ad Platonis sententiam accomodanda sunt, sed verba Platonis ad sententiam Christi*²³⁰.

²²⁷ Cf. C. L. STINGER, *Humanism and the Church Fathers*, cit., 55.

²²⁸ Cf. L. LABOWSKY, *Bessarion's library and the Biblioteca Marciana, Six Early Inventories*, Roma 1979; J. MONFASANI, *Bessarion Scholasticus. A Study of Cardinal Bessarion's Latin Library*, Turnhout, 2011. R. TONDINI, *Origene bizantino. I Commenti a Matteo e Giovanni da Mistrà a Venezia*, di imminente pubblicazione in *Adamantius*, ha tracciato la storia del Marciano Veneto 43, che conserva il *Commento a Matteo* e il *Commento a Giovanni*, esemplare della complessa ricezione origeniana fra Oriente e Occidente. Il codice riporta la lunga e articolata nota a margine critica del commento origeniano a Mt 17, 1-9, sul tema della trasfigurazione, apposta dall'ex-imperatore Giovanni Cantacuzeno (1292 – 1383), per cui fu copiato il codice. L'analisi di Tondini lo porta a concludere che l'attuale delimitazione del libro XI del CMt di Origene non è originale, ma opera del copista Marciano, seguito- tramite un apografo- dagli editori maurini. Il codice rivela una traiettoria-neoplatonica, nel tramite di Giorgio Gemistio Pletone- da Mistrà, la città del Cantacuzeno, e un secolo dopo la sede degli studi del Bessarione sotto la guida del Pletone, fino a Venezia.

²²⁹ Cf. *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, 1, a cura di E. MIONI, Roma 1967, 64s.

²³⁰ BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis libri IV*, II, 5, 8, in L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologie, Humanist und Staats mann. Funde und Forschungen*, Paderborn 1923-1942, 3 voll., II, 102; cf. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 36-37. Il testo di Terracciano affronta le tracce di Origene fra XV e XVI secolo da una prospettiva di storia del pensiero, attenta alla diffusione materiale del testo.

Nel XV secolo, la crescita dell'interesse per la tradizione teologica greca e specificamente alessandrina diviene ad un certo punto- come era stato nel caso dell'Eriugena nel IX secolo- recupero cosciente di un modello teologico alternativo, ottimistico, che trascende spiritualmente ogni mediazione ecclesiale: se nel caso di Niccolò Cusano (1401-1464) l'influsso origeniano è perlopiù mediato da tradizioni origeniane quali quelle rappresentate da Gregorio di Nissa, Ps. Dionigi, Eriugena e Eckhart, il circolo neoplatonico fiorentino è il primo vero agente in età moderna di una consapevole ripresa dell'Origene teologo speculativo, primo momento di un processo per cui

l'origenismo diviene l'audace rivendicazione della convergenza dello spiritualismo cristiano con la metafisica platonica e con ogni religione o filosofia della trascendenza, esaltazione della storicamente ubiqua provvidenza di Dio e dell'inesauribile dinamismo dell'inalienabile libertà umana, sì che con il procedere della modernità il suo cristianesimo speculativo viene dilatato a religione razionale, ad etica illuminata del progresso universale²³¹.

Così il fiorentino Matteo Palmieri (1406-1475) nel corso degli anni sessanta del secolo scrive la *Città di vita*, poema in terza rima, racconto di un dantesco viaggio nell'oltretomba, riproponendo alcune delle ipotesi origeniane più controverse, come la preesistenza delle anime; nonostante il commento cautelativo di Leonardo Dati, vescovo di Massa, che cercava di proteggere lo scritto, il nome di Palmieri poco dopo la morte fu marchiato con l'accusa d'eresia²³².

Il nome di Marsilio Ficino (1433-1499) ci porta al centro del tentativo dei platonici fiorentini di armonizzare fede cristiana e platonismo, con un recupero di Origene come autentico filosofo cristiano, tramite la neutralizzazione dell'accusa di metensomatosi rivolta all'Alessandrino, in una prospettiva escatologica molto prossima a idee origeniane, seppur senza arrivare

²³¹ G. LETTIERI, *Origenismo (in Occidente)*, cit., 308.

²³² Cf. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 38-45.

all'apocatastasi²³³. La linea ficiniana di recupero di una *prisca theologia*, una sapienza arcana che accomuna, lungo una linea filogenetica, Mosè a Zoroastro, Ermete Trismegisto, Platone, Lattanzio, tratterà una pista decisiva della fortuna origeniana, ricollegandolo all'esoterismo mistico-spirituale della cabala.

Gli anni ottanta del XV secolo segnano progressi decisivi nel cammino di Origene in Occidente. Nel 1481 il priore dei Guglielmiti di santa Balbina in Roma, Cristoforo Persona (1416-ca. 1486), poi prefetto della Biblioteca Vaticana, pubblica la sua traduzione dal greco del *Contro Celso*²³⁴, su manoscritto fatto pervenire da Costantinopoli da papa Sisto IV, seguendo il suggerimento di Teodoro Gaza²³⁵. Soprattutto, nel 1486 Giovanni Pico della Mirandola²³⁶ (1463-1494), che già leggeva nel ms. Laur. San Marco 612 il *De principiis*, annotandolo nei punti più radicali e controversi²³⁷, pubblica le *Novecento tesi*, proposte per un dibattito a Roma che non si terrà mai. Dalle conclusioni furono tratte invece tredici proposizioni, che vennero sottoposte al giovane filosofo perché le chiarisse; la spiegazione non fu sufficiente e la commissione convocata da Innocenzo VIII condannò le tesi. L'*Apologia, de salute Origenis disputatio*, scritta dal conte della Mirandola, peggiorò la situazione, che si concluse con la confutazione formale dell'opera ad opera di Pedro Garcia e la fuga in Francia dell'inquisito. La ventinovesima tesi delle Novecento di Pico, che comparve fra le tredici

²³³ Cf. R. KLEIN, *L'inferno del Ficino*, in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'età moderna*, Torino 1975, 75-111; P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 45-74.

²³⁴ *Origenis Contra Celsum finis: quem Christophorus Persona, romanus, prior Sanctae Balbinae de Urbe, latine graeceque peritissimus, cum fide e graeco traduxit et emendavit*, Romae, apud Georgium Herolt de Bambergae, 1481.

²³⁵ Cf. D. P. WALKER, *Origène en France au début du XVI siècle* in *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle*, Paris 1959, 101-119, 105.

²³⁶ Su Pico e Origene, cf. H. CROUZEL, *Pic de la Mirandole et Origène*, BLE 66, 1965, 81-106; ID., *Une controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Paris 1977. Recentissima la pubblicazione di *Origenes humanista: Pico della Mirandola Traktat De salute Origenis disputatio*, a cura di A. FÜRST – C. HENGSTERMANN.

²³⁷ P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 75, propone sulla scorta di Gentile, che aveva identificato le note picchiane nel manoscritto (S. GENTILE, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Atti del Convegno (Firenze 6-8 febbraio 1997), a cura di M. CORTESI - C. LEONARDI, Firenze 2000), di datare prima del 1486 la lettura e l'annotazione sul *De principiis*.

contestate, recitava così: *rationabilius est credere Origenem esse salvum, quam credere ipsum esse damnatum*; ma anche le altre tesi discusse sono di stampo origenista, specie la tesi secondo la quale al peccato mortale, commesso in un tempo finito, non corrisponda una pena infinita, bensì finita. La difesa della plausibile salvezza eterna di Origene – di cui si ricorda la vita da asceta- viene condotta su un duplice piano: alla tradizionale strategia rufiniana di attribuzione degli errori dottrinali di Origene ad interpolazioni ostili, si accompagna una più moderna rivendicazione, frutto di una nuova coscienza storico-critica, della ricerca mai assertiva, ma sempre aperta dell'Alessandrino in campi non ancora dogmaticamente stabiliti dalla Chiesa; su quest'ultimo punto non potrà essere maggiore il distacco con Garcia, che difende l'autorità della Chiesa nel condannare eretici *post mortem* e giudicare le coscienze oltre che gli scritti. Nelle pagine origeniane Pico trovò dunque «l'ispirazione universalistica che vede e proclama nel messaggio cristiano una superrazionalità che invera e non sdegna la razionalità²³⁸»; tale superrazionalità si esprime anche nella conoscenza, di cui l'Origene pichiano è portatore, nella scia di Ficino, di *arcana*, chiavi per comprendere le Scritture. Origene è chiamato in causa, insieme a Esdra, Paolo, Ilario e il Vangelo, come testimone della rivelazione divina a Mosè di un sapere ulteriore, testimoniato dai libri della cabala, letti con avidità dal conte della Mirandola. Le linee lungo le quali corre la ricezione pichiana di Origene avranno grande fortuna nel Rinascimento europeo: rivendicazione della statura della dignità umana- si pensi all'*Oratio de hominis dignitate*, manifesto dell'umanesimo cristiano- ottimismo escatologico, esoterismo mistico. Così, anche la controversia "de salute Origenis" si riaccenderà presto, in coincidenza con le nuove iniziative

²³⁸ G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965, 501; Di Napoli, che attribuisce quest'ispirazione all'influsso combinato di Origene, Clemente e Giustino, tende a smorzare nettamente l'origenismo pichiano, messo in ampio risalto da interpreti quali ad esempio Eugenio Garin, che scrive: «Pico difendendo Origene, difendeva sé stesso, che aveva negato l'eternità del male e della pena, che accoglieva un'interpretazione allegorica della Scrittura, che sosteneva idee originali sul Cristo» (E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola, vita e dottrina*, Firenze 1937, 142); cf. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 83-87.

editoriali dedicate ad Origene. Infatti nel 1503 il principe dei tipografi, Aldo Manuzio, pubblica le *Omellie* sull'Eptateuco²³⁹. Le omelie -tutte autentiche, ma tradotte da Rufino anziché da Girolamo, come affermato dall'editore²⁴⁰-sono dedicate ad Egidio da Viterbo, non casualmente, visti i suoi interessi per la cabala e l'apertura dei suoi orizzonti teologici. L'edizione è accompagnata da due prefazioni, una ad opera dello stesso Aldo, che si mantiene su toni di un prudente elogio, appoggiandosi all'autorità di Girolamo, il presunto traduttore; la seconda, anonima, non nasconde l'ammirazione per Origene, paragonato a Salomone: la proposta di Edgar Wind è di attribuire questa seconda prefazione alla mano di Girolamo Aleandro, poi nunzio apostolico e cardinale energico avversario di Lutero, umanista ed ebraicista²⁴¹.

In Francia, nello stesso anno, il 1503, Jacques Merlin dà inizio al piano di pubblicazione di tutto l'Origene latino allora noto, che culminerà nella pubblicazione nel 1512 a Parigi, seguita poi da diverse altre edizioni²⁴². La

²³⁹ ORIGENES, *Quae hoc in libro continentur. Origenis in Genesim homiliae 16. Eiusdem in Exodum homiliae 13. Eiusdem in Leviticum homiliae 16. Eiusdem in Numeros homiliae 28. Eiusdem in Iesum Naue homiliae 26. Eiusdem in Librum Iudicum homiliae 8. Diuo Hieronymo interprete, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1503.*

²⁴⁰ Cf. H. CROUZEL, *Bibliographie* 1971, cit., 81.

²⁴¹ Cf. E. WIND, *The Revival of Origen*, prima in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, a cura di D. MINER, Princeton 1954, 412-424, ora in *The Eloquence of Symbols: Studies in Humanist Art*, a cura di J. ANDERSON, Oxford 1985, 42-55. L'attribuzione è accolta positivamente da A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève 1982, 8 in toni più dubitativi da M. SCHÄR, *Das Nachleben*, cit., 150-152. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 121, segnala prudentemente il nome di Moses Perez, il precettore di ebraico dell'Aleandro.

²⁴² I primi due tomi riuniti in un solo volume: *Operum Origenis Adamantii tomi duo priores cum tabula et indice generali. Venumdatur cum duobus reliquiis eorundem tomis in edibus Joannis Parvis et Jodocii Badii Ascensii*. Il primo tomo contiene la dedica di Merlin datata 1512; 17 *HomGen*, 13 *HomEx*, 16 *HomLv*, 28 *HomNum*, 26 *HomJos*, 9 *HomGd*, 1 *Hom1Re* (1*Sam*). Il tomo II contiene *ComJob* I-III (spuri); 5 omelie sul salmo 36, 2 sul salmo 37, 2 sul salmo 38, 2 *HomCt*, il *CommCt* diviso in prologo e 4 omelie, 9 *HomIs*, 14 *HomGer*, 14 *HomEz*. Il terzo tomo *Tertius tomus ... Venumdatur cum tribus eorundem tomis... Epistola nuncupatoria Jacobi Merlini in apologiam Origenis: Apologia Ja. Merlini pro Origene-*, 39 *HomMt*, 39 *HomLc*, più una serie di omelie spurie su Matteo, Giovanni (l'omelia sulla Maddalena al Sepolcro, Gv 20,11ss) e *de Epiphania Domini*, il *ComRom* I-X, la notizia di Girolamo su Origene dal *De viris illustribus*. Il quarto tomo, *Quartus tomus ... Venumdatur cum tribus ...* contiene la notizia su Origene dell'abate benedettino Johannes Trithemius, autore nel 1494 di un *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis*, la traduzione del *Contro Celso* ad opera di Cristoforo Persona, il *De principiis*, lo spurio *Threni seu Placatus Origenis*, l'*Apologia* di Panfilo e il *De adulteratione librorum Origenis* di Rufino; all'edizione Parisiis 1512 seguì Venetiis 1516, Parisiis

pubblicazione avviene sotto la protezione- e probabilmente il supporto economico- del domenicano Guillaume Petit, grande inquisitore di Francia, protettore degli umanisti. Jacques Merlin, dottore della Sorbona e professore del collegio di Navarra, accompagna l'edizione origeniana con una lettera dedicatoria al vescovo Michel Boudet²⁴³, contenuta nel I tomo, e con l'*Apologia pro Origene* contenuta nel III tomo, dedicata dall'editore a Louis Lasserre e Pierre Duval, professori del collegio di Navarra²⁴⁴. L'*Apologia* invita con toni magniloquenti i colleghi a suggerire la rugiada origeniana, non più medievale aneto o veleno, ma fiume d'acqua viva:

Et ubi primum velut argumentose apes ex delectis graminibus: floribusque Adamantii rorem (ambrosia praestantior) suxeritis: inque vestrae mentis alveum instillaveritis: flent in vobis proculdubio flumina aquae vivae: salientis cum impetu in sitibundas Christi ecclesias. Tunc aemularum culpa patebit: constabitque solida senis Adamantii fides²⁴⁵.

La difesa di Merlin segue quella di Pico, citato due volte, e tace delle condanne conciliari, presentando l'ostilità di Girolamo come un caso isolato. La teoria delle interpolazioni rufiniane la fa da padrona, e Merlin prova a dimostrare testi alla mano che Origene non ha mai professato la dottrina della salvezza finale del demonio. Una fiducia totale nell'ortodossia di Origene governa queste pagine, dominate dal ricordo della santità dell'Alessandrino, dell'invidia degli avversari e dell'impudenza degli eretici che hanno preteso di rifarsi a questo santo nome, *stella del mattino* che brillerà innanzi a tutta la Chiesa grazie alla pubblicazione delle sue opere.

1519, 1522, 1530; Lugdunii 1536. Dal 1536 si aggiunge un'appendice, contenente il frammento di *CommMt* tradotto da Erasmo. cf. H. CROUZEL, *Bibliographie* 1971, cit., 83-84.

²⁴³ Cf. M. SCHÄR, *Das Nachleben*, cit., 196-197. Avremo modo di soffermarci su questa lettera dedicatoria, dai toni altrettanto iperbolici dell'*Apologia*, nel capitolo II.

²⁴⁴ Sull'apologia, si veda D. P. WALKER, *Origène en France*, cit., 107-108; A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, cit., 416-419.

²⁴⁵ J. MERLIN, *Epistola nuncupatoria in Apologiam Origenis*, in *Opera omnia*, III, AAA i.

Ancora sotto l'egida del confessore reale, Guillaume Petit, si colloca la pubblicazione nel 1516 delle 16 omelie sul Levitico di Origene²⁴⁶, attribuite falsamente a Cirillo d'Alessandria, da parte di Josse Chlichtove²⁴⁷ (1473/3-1543), allievo di Jacques Lefèvre, poi controversista cattolico contro Ecolampadio e Lutero.

Forse in seguito al successo della prima edizione merliniana²⁴⁸, Symphorien Champier (1471-1538), medico, umanista, occultista di Lione, nella sua difesa dello studio della filosofia pagana inserisce un capitolo dedicato ad Origene, ispirato dal Contro Celso, e soprattutto scrive un *Periarchon* (1515), «collage filosofico e teologico²⁴⁹», ampiamente ispirato, come suggerisce eloquentemente il titolo, all'Alessandrino. Il vivace clima culturale di Lione troverà altri lettori dell'opera origeniana in Sante Pagnini (1470-1541), autore di una traduzione della Bibbia dall'ebraico, che nella sua *Isagoge* (1536) trae esplicitamente spunto dalle allegorie origeniane²⁵⁰, e in Bonaventure des Périers (1510-1544), che nel suo *Cymbalum mundi* utilizza come antifrastica fonte per la sua satira atea e anticristiana il *Contro Celso* origeniano.

L'edizione merliniana doveva trovare ben altra ricezione a Parigi, dove il sindaco della facoltà di teologia, Noël Béda, già impegnato nella lotta antiluterana, scatena un attacco netto all'*Apologia* di Merlin; al Béda la pubblicazione degli *Opera omnia* sembra un attacco all'ortodossia posto in essere proprio mentre la chiesa unita dovrebbe combattere contro i luterani. Béda incoraggia Christian Masseeu (1469-1546), appartenente ai *Fratres Vitæ Communis* di Gand e insegnante al Collège des Bons Enfants di Cambrai, a scrivere dei

²⁴⁶ *Eximii Patris Cyrilli Alexandrini commentarii in Leviticum, sexdecim libris digesti...* Parisiis, apud Vuolfgangum Hopilium, 1514, contenente anche il Commentario a Giovanni di Cirillo; cf. H. CROUZEL, *Bibliographie* 1971, cit., 84.

²⁴⁷ Cf. J. – P. MASSAUT, s.v., in *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and reformation*, 1, a cura di P. G. BIETENHOLZ, T. B. DEUTSCHER, Toronto – Buffalo – London 1985, 317-320.

²⁴⁸ Cf. D. P. WALKER, *Origène en France*, cit., 109.

²⁴⁹ Cf. A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, cit., 422.

²⁵⁰ Cf. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 130.

Dialogi contro l'*Apologia* merliniana, cui egli stesso aggiunge delle annotazioni, allo scopo di proibire la lettura di Origene. L'affare viene affidato al giudizio della Sorbona e Merlin risponde con una seconda apologia, mai pubblicata²⁵¹. Il giudizio della Sorbona dà ragione a Bédac, ma le edizioni merliniane non vengono soppresse e i dialoghi ad esse contrari mai pubblicati.

Nel frattempo il fervore editoriale attorno ad Origene non si era interrotto: nel 1506 era stato stampato a Venezia per i tipi di Simone da Lovere il *Commento alla Lettera ai Romani*²⁵², a cura di Lodovico da Salò (Theophilus Salodrianus), e nel 1514 era uscita una nuova edizione del *Contra Celsum* ad opera di Costantino Ieroteo²⁵³. Ma i primi decenni del Cinquecento sono segnati dalla comparsa del più grande interprete cinquecentesco di Origene, Erasmo da Rotterdam.

²⁵¹ Descritta da Pierre-Daniel Huet nei suoi *Origeniana* (PG 17, 1179-1180); Huet ne dà un giudizio negativo, tacciandola di attaccarsi a sofismi. Cf. A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, cit., 426.

²⁵² *Explanatio Origenis Adamantij presbyteri in epistola Pauli ad Romanos diuo Hieronymo interprete*, Venetiis, apud Simonem De Luere, 1506.

²⁵³ *Aduersus Celsum philosophum octo Origenis libri, interprete Christophoro Persona Romano. Per inuersiones et responsa cesi, principioque cumulatis, atque subactis totius operis sententiis, per Constantium Hyerotheum*, Venetiis, apud Lazarum de Soardis, 1514.

5. AFFINITÀ ELETTIVE: ERASMO

Quid autem aliud est Christi Philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?

Ma che cos'è la filosofia di Cristo, quella che lui chiama una rinascita, se non il ripristino della natura creata buona²⁵⁴?

Il rapporto di Erasmo con Origene non può che stare al cuore di qualsiasi analisi che si ponga come oggetto la ricezione dell'Alessandrino nel Cinquecento, come dimostra l'imponente studio di André Godin ad esso dedicato e cui spesso faremo riferimento in queste pagine²⁵⁵. Non solo l'opera erasmiana è profondamente impregnata, nello spirito e nella lettera, della riflessione origeniana: tale relazione fu acutamente percepita - e, nel caso, denunciata- dai

²⁵⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *Paraclesis, id est Adhortatio ad Christianae Philosophiae studium*, in *Opera Omnia*, Lugduni Batavorum (=LB), V, 141 f; cit. in C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia 1989, 114, ed. or. *Erasmus von Rotterdam. Leben, Werk, Wirkung*, München 1986.

²⁵⁵ A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, cit. L'approccio di Godin ad Erasmo rivendica come decisivo per comprendere il suo programma teologico ed intellettuale il rapporto con Origene, e non l'ovvio agostinismo di alcuni tratti, *contra* Charles Béné (*Erasme et Saint Augustin ou l'influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme*, Genève 1969). La lettura di Godin, non solo in questo testo, risponde a tentativi come quello di Georges Chantraine (*'Mystère' et 'Philosophie' du Christ selon Erasme*, Namur – Gembloux 1971) di delineare un Erasmo essenzialmente cattolico, e vede nel confronto fra Erasmo e i teologi di Lovanio non semplicemente il confronto fra due diverse teologie cattoliche, ma lo scontro fra due mentalità: «Godin's Erasmus is the long run subversive, while Chantraine's is making an accommodation with tradition. Godin's perspective is forward-looking, reminiscent of writers in the liberal tradition. Erasmus was a precursor of 'scientific exegesis' ... Godin sees Erasmus as creating a new Christian culture, centered on exegesis, on grammar and rhetoric, to replace the existing theological order, which was scholastic and centred on dialectic. But he does not deny Erasmus' orthodoxy; his thought was Christocentric and Trinitarian». Questa sintesi delle posizioni di Godin si trova nel testo di Bruce Mansfield (B. MANSFIELD, *Erasmus in the Twentieth century: interpretations c. 1920 – 2000*, Toronto – Buffalo – London 2003, 138-139), terza parte di una trilogia volta ad esplorare le interpretazioni date nella storia all'attività intellettuale di un uomo che continua a sfuggire alle possibilità definitorie. La visione di un Erasmo cattolico *tout court* è stata recentemente ripresa da T. Scheck; lo studioso americano ha a lungo studiato Origene, e da Origene è arrivato ad Erasmo: cf. T. SCHECK, *Origen and the History of Justification*, cit.; ID. *Erasmus's Life of Origen: A New Annotated Translation of the Prefaces to Erasmus of Rotterdam's Edition of Origen's Writings*, Washington D.C. 2016.

contemporanei; sia Bédà²⁵⁶ che Lutero denunciarono Origene come causa degli errori di Erasmo.

Nel cercare di delineare il programma intellettuale di Erasmo, mi sembra opportuno ricordare la felice definizione di Cornelis Augustijn²⁵⁷, che parla per Erasmo e il circolo di Basilea degli anni dieci del secolo di *umanesimo biblico*²⁵⁸. Tale umanesimo è caratterizzato *in primis* dall'applicazione della filologia al testo scritturistico, per il quale si predica un metodo che coniughi dialettica e retorica, superando l'esegesi scolastica medievale. Tale rivoluzione trovò entusiasti sostenitori e acerrimi avversari; da questa prospettiva, Erasmo, Lutero e Melantone combattono sullo stesso campo di battaglia, e il *grammatistes* olandese è il maestro. Ma in tale umanesimo erasmiano al rinnovamento degli studi si accompagna un programma di *renovatio Ecclesiae*, intimamente connesso con il metodo delineato, anch'esso destinato ad avere grande successo ed eredi forse inaspettati, ma per il quale si troverà in uno strano isolamento: consigliere di Carlo V, corrispondente di papi, avversario designato e speranza della Cristianità nel confronto con il monaco sassone che stava portando la Chiesa allo scisma, eppure avversario della Sorbona, padre *malgré lui* della Riforma svizzera e radicale, autore messo all'Indice: cittadino del mondo, ugualmente amico di tutti, o meglio, conterraneo di nessuno, come ebbe felicemente a dire. Ad una scelta di campo sofferta- «io sopporto questa Chiesa finché non ne vedo una migliore; ed essa è costretta a sopportare me finché io non diventi migliore²⁵⁹»- si

²⁵⁶ Cf. ad esempio Allen, ep. 1579, lettera di Bédà a Erasmo, 21 maggio 1525: *Comperi siquidem tua studia in compluribus, quantum sub Dei timore coniicere licebat, male solida ex Origene et aliis quibusdam providentia Dei, ut existimo, minus publicatis scriptoribus sequi dogmata, relictis firmis et per Ecclesiam catholicam probatis doctoribus*; cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 417-432; M. CRANE, *Competing Visions of Christian Reform: Noël Bédà and Erasmus*, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 25 (2005) 39-57.

²⁵⁷ C. AUGUSTIJN, *Erasmo*, cit., 257-262.

²⁵⁸ Precisando un termine introdotto dallo storico olandese Johannes Lindeboom; cf. C. AUGUSTIJN, *Erasmo*, cit., 262; la formula ha avuto una certa fortuna in aree anglosassoni; cf. ad es. C. A. L. JARROTT, *Erasmus' Biblical Humanism*, in *Studies in the Renaissance* 17 (1970) 119-52, o la recente raccolta di saggi *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, a cura di E. RUMMEL, Leiden - Boston 2008.

²⁵⁹ Cf. ERASMO DA ROTTERDAM, *Hyperaspistes I*, in *Opera Omnia*, Lugduni Batavorum, X, 1258 a; cit. in C. AUGUSTIJN, *Erasmo*, cit., 245.

accompagnò quella che Lutero ebbe a definire scivolosità anguillesca²⁶⁰, un'imprescindibilità che fa davvero d'Erasmo e del suo programma il cittadino del mondo e il conterraneo di nessuno.

Un ritratto, quello che abbiamo provato a tracciare, che ha delle impressionanti somiglianze con quello di Origene: ambedue stimatissimi in vita, tacciati di eresia *post mortem*, profondi esegeti della Scrittura, padri di sviluppi dottrinali non previsti e pericolosi. Ma le somiglianze si fermano qui: l'ardita, indefessa speculazione origeniana non trova paralleli nel pensiero di Erasmo, e non fa parte del suo temperamento. L'umanista mutila il sistema origeniano delle sue parti estreme, l'inizio e la fine, l'intimità divina nel Logos e il ritorno universale al Padre²⁶¹. Se Erasmo non prova nemmeno a recuperare queste tesi nella loro integralità eterodossa-come si era fatto, con minore o maggiore prudenza, nell'umanesimo fiorentino-, il suo pensiero è però intimamente mosso da alcune convinzioni di fondo, profondamente origeniane; la radicale, universale e razionale bontà del Padre dona *in principio* una natura buona, che Cristo viene a recuperare dalla caduta nel peccato:

l'uomo è quella creatura generosa e unica per la quale soltanto Dio fabbricò questa mirabile macchina del mondo; egli è concittadino degli angeli, figlio di Dio, erede dell'immortalità, membro di Cristo e membro della Chiesa; rifletti che i nostri corpi sono tempi dello Spirito Santo e le nostre menti sono, allo stesso tempo, il simbolo e la sede della divinità: risulta invece che il peccato è una pestilenza terribile e una tara dell'animo e del corpo²⁶².

Tale natura è tripartita, secondo l'insegnamento origeniano, in carne, anima e spirito; l'anima è il *medium* che può liberamente volgere al bene o al male. Ma la bontà infinita del Padre verso le proprie fragili creature si mostra in un afflato di misericordia: *immensa misericordia*, come da titolo della *concio* del 1524, vero e proprio programma teologico alternativo al *sola fide* luterano. Il Dio di

²⁶⁰ WA Tr 1, 55: *Erasmus est anguilla. Niemand kann ihn ergreifen denn Christus allein. Est vir duplex.*

²⁶¹ Come vedremo, l'ipotesi di una salvezza universale è però ventilata nel *De immensa*.

²⁶² ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion*, canone XVIII, tr. it. a cura di A. R. DE NARDO, L'Aquila 1973, 222.

Erasmus non può che essere mosso- *secondo ragione*- da un inesauribile desiderio di salvare le proprie creature, tanto da indurre Erasmo a guardare con simpatia²⁶³ l'ipotesi- combattuta da Agostino proprio per l'eccesso di misericordia- di una finale salvezza per tutti:

non mancò chi attribuì così tanto potere alla misericordia divina da ritenere che dopo un lungo rivolgere di secoli potessero essere accolti nella grazia anche gli empi demoni e gli uomini dannati. Nonostante che questa opinione sia sostenuta da un grande autore, è tuttavia condannata dai Padri ortodossi: da noi viene riportata solo per testimoniare quale magnifica opinione della misericordia di Dio ebbero uomini eruditissimi, che si esercitavano nelle Sacre Scritture giorno e notte, che quasi null'altro cantano, innalzano, celebrano che non sia la misericordia divina²⁶⁴.

Rispetto alla figura storica di Origene, Erasmo opera senza dubbio una censura teologica e una riduzione moralistica dell'uomo al grande esegeta più che al teologo ardito²⁶⁵. Ciò nonostante, l'eredità origeniana, in termini di convinta rivalutazione della libertà dell'uomo e di netta affermazione della coincidenza in Dio di bontà e giustizia, è in Erasmo profondamente rilanciata, in un impeto individualistico e razionalistico: la fiducia nella capacità della *ratio*

²⁶³ Si condivide qui l'analisi di Terracciano, che mostra come la dottrina dell'apocastasi, pur nella menzione della riprovazione dei Padri, sia richiamata con toni comprensivi da Erasmo (cf. P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 156-157).

²⁶⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *Concio de immensa Dei misericordia*, in *Opera Omnia*, V, 7, Leiden Boston 2013, 54; traduzione di P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 156.

²⁶⁵ Cf. G. LETTIERI, *Origenismo*, cit., 312. Il problema dell'eterodossia origeniana è spiegato con motivazioni alterne da Erasmo; al ricorso al tema classico delle interpolazioni si accompagna l'affermazione della presenza di errori, la cui causa fu la filosofia: «magnus Ecclesiae doctor fuit Origenes, de cuius fontibus omnibus ferme graecorum ingenia sunt irrigata. Ad haec martyr filius, ipse martyrii candidatus; sed quam multa in huius viri scriptis leguntur plusquam haeretica? Ruinae occasio fuit philosophia platonica» (*Responsio ad notationes Ed. Lei.*, LB IX, 215 F.). La santità e la grandezza del martire figlio di martire non è messa in dubbio neanche in contesti come questo. In ogni caso, «haereticum est adversus evidentem et cum auctoritate publice proditam veritatem ribellare procaciter» (*Explanatio Symboli*, LB V, 1173 A); e questo non è certo il caso di Origene, la cui ricerca si caratterizza inoltre, sottolinea Erasmo, per il suo carattere libero, aperto, zetetico; cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 434-436. In fondo, la santità di Origene, la sua vita da asceta, mai distaccatosi dalla Chiesa, non è forse la cosa più importante? E se si leggono gli scritti di Agostino o Girolamo, non si troveranno forse *aliquot sententiae, quas si quis nunc pertinaciter tueri vellet, haberetur haereticus?* (*Apol. Adv. Debauchationes Sutoris*, LB IX, 1032 F): come nota Godin, c'è del vero nell'accusa di Latomus ad Erasmo di minimizzare il contenuto delle definizioni dogmatiche a favore di un accento spostato sulla purezza di cuore e sulle virtù evangeliche; tutti gli autori patristici sono relativizzati nel loro portato dogmatico (cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 438-439).

dell'uomo di penetrare nel mistero è uno degli insegnamenti origeniani più intimamente recepiti da Erasmo. La consapevolezza, filologicamente fondata, della complessità delle Scritture, arriva infine al loro necessario, spirituale trascendimento. Tale trascendimento, nutrito dalla lezione della patristica, porta Erasmo su posizioni che, pur senza fare di lui un liberale scettico proto-illuminista, vanno - si pensi solo a due esempi emblematici, la discussa traduzione del *Logos* del prologo giovanneo con *sermo* anziché *verbum* e la problematica dottrina eucaristica erasmiana- verso la *religion du pur esprit*²⁶⁶, richiamata da Jacques Etienne per l'*Enchiridion*, per molti aspetti vera chiave del pensiero erasmiano²⁶⁷.

Erasmo incontra Origene nel decisivo tramite del francescano Jean Vitrier (ca. 1456-prima 1521), guardiano del convento di Saint-Omer, nel 1501: nella vivida ammirazione di questo mistico per Origene²⁶⁸ Erasmo trova colui che gli apre le porte della vera teologia e gli permette di scoprire *fontes et rationes artis theologiae*²⁶⁹. Per Erasmo Origene è dunque anzitutto un maestro di metodo, esponente di quella teologia patristica²⁷⁰ che sola può rispondere ai bisogni del

²⁶⁶ J. ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes: un changement de problématique au début du XVIe siècle*, Louvain 1956, 50.

²⁶⁷ È la lettura di A. AUER, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen: nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954, 12, 53-54, 58.

²⁶⁸ Erasmo racconterà poi che davanti al suo stupore di fronte ad una tale ammirazione per un eretico, il padre gli avesse risposto che non era possibile che lo Spirito Santo non abitasse il cuore di un uomo i cui libri erano stati scritti con tanta scienza e fervore; cf. Allen ep. 1211.

²⁶⁹ «Origenis operum bonam partem evolvi: quo praeceptore mihi videor nonnullum fecisse operaeprecium. Aperit enim quasi fontes quosdam et rationes indicat artis theologiae»: ep. 181 Allen, ca. dicembre 1504, a John Colet.

²⁷⁰ Il rapporto di Erasmo con la teologia patristica non è assolutamente limitabile al solo Origene; egli curò numerose edizioni dei Padri e si nutrì profondamente del loro insegnamento; cf. J. DEN BOEFT, *Erasmus and the Church Fathers*, in *The reception of the Church Fathers in the West*, cit., II, 537-574; nell'affresco generale di den Boeft è ben rappresentata anche la predilezione erasmiana per un altro Padre, il Girolamo filologo ed esegeta (che non a caso non rinnegò mai il debito origeniano della propria esegesi; vi è dunque una chiara coerenza delle preferenze erasmiane); su Girolamo cf. B. CLAUSI, *Ridar voce all'antico Padre: L'edizione erasmiana delle Lettere di Gerolamo*, Soveria Mannelli (Cz) 2000. Erasmo cura, oltre alle edizioni origeniane, le edizioni di Girolamo (1516, 1524, 1533), Cipriano (1520), Arnobio (1522), Ilario (1523), Crisostomo (1525, 1527, 1530), Ireneo (1526), Atanasio (1527), Ambrogio (1527), Agostino (1527-9), Lattanzio (1529), Basilio (1532).

suo tempo, risposta antica, ritorno *ad fontes*, e non pericolosa novità, come pretendono i suoi avversari alla Sorbona: «*vetus est quod isti clamant esse nouum, theologiae professionem cum linguarum et politioris literaturae peritia coniungi*²⁷¹». Primo frutto della lettura origeniana suggeritagli dal Vitrier è il già citato *Enchiridion* (1503), manuale/pugnale di vita cristiana²⁷², che come mostrato da Godin è non solo intessuto di richiami origeniani, impliciti ed espliciti, ma risente profondamente dell'ermeneutica origeniana, chiave privilegiata della lettura di Paolo, come mostrano queste parole:

Tra gli interpreti della Scrittura divina scegli soprattutto quelli che si allontanano il più possibile dalla lettera. Di tal sorta sono innanzitutto dopo Paolo, Origene, Ambrogio, Girolamo, Agostino²⁷³.

Agostino è l'ultimo²⁷⁴ in questa serie di esegeti, chiamati a testimoniare una lettura delle Scritture in grado di svelare il mistico Spirito, al di là della lettera che uccide, del senso materiale delle Scritture:

Se leggerai al di qua dell'allegoria i fanciulli che lottano entro l'utero, la primogenitura venduta per un piatto apparecchiato, la benedizione del padre strappata con inganno, Golia colpito dalla fionda di Davide, i capelli rasati a Sansone, tutto questo non vale più che se leggesti una finzione poetica²⁷⁵.

L'arte dello spiegare i misteri è una scienza, della quale Paolo, Origene, lo pseudo Dionigi sono maestri, alla scuola del Cristo che dispreggiò la carnalità

²⁷¹ Allen ep.1664, 6 febbraio 1526, alla facoltà di Teologia di Parigi.

²⁷² «Abbiamo composto solo un certo pugnaleto, cioè *enchiridion*, da non lasciare mai, neppure a tavola ... è infatti molto piccolo, e tuttavia se, indossato lo scudo della fede, lo saprai usare, facilmente sosterrai il tumultuoso assalto del nemico, né riceverai alcuna ferita mortale»: cf. ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion*, cit., 59.

²⁷³ ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion*, cit., 52. Cf. anche *ibid.*, 134: «L'apostolo Paolo, dopo Cristo, aprì alcune fonti di allegorie, e avendolo seguito, Origene, in questa parte della teologia, ne tiene facilmente il primato».

²⁷⁴ D'altronde, notissimo è il giudizio origeniano: *plus me docet Christianae philosophiae unica Origenis pagina quam decem Augustini* (Allen, ep. 844, a Johann Eck, 15 maggio 1518). E poi: *Aio me plus pii affectus colligere ex una pagina Origenis quam ex decem Augustinis. Num ideo probo, si quid lapsus est Origenes? Aut num protinus putet Augustinus?* (*Responsio ad notulas Beddae*, LB IX, 708); cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 430-431; come fa notare Godin, Origene è maestro di una filosofia cristiana che è anzitutto espressione di *pii affecti*.

²⁷⁵ ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion*, cit., 133.

della legge e la superstizione. Colpisce in quest'opera giovanile²⁷⁶ il franco disprezzo per una comprensione bambina della Scrittura, che si fermi alle favole dei gemelli nell'utero, fantasie più immorali di quelle dei pagani, risibili Sileni²⁷⁷, se non lette spiritualmente, svelate nella loro divina sapienza: l'eredità origeniana, semplificata e dicotomizzata, vissuta dopo e in reazione alla scolastica, ha in Erasmo effetti dirompenti, nel senso di una individualizzazione e spiritualizzazione del culto di una religione dell'*imitatio Christi*, ove Cristo «non è una parola vuota, ma nient'altro che la carità, la semplicità, la pazienza, la purezza, e, in breve, egli è tutto ciò che egli stesso ha insegnato»- *Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit*²⁷⁸.

Il portato esegetico origeniano è chiaramente visibile nelle *Annotationes*, la grande opera esegetica di Erasmo, concepita come una serie continua di glosse che affrontano nodi problematici delle Scritture, nelle quali il confronto con Origene è rilevante soprattutto nelle note a *Matteo* e *Romani*; nelle *Annotationes*, evidente è l'atteggiamento di libertà critica nei confronti dell'interpretazione dei

²⁷⁶ Molte affermazioni successive correggeranno questo estremismo, verso una *via media* fra letteralismo e allegorismo radicale; questo ridimensionamento, già presente nella *Ratio seu Methodus verae theologiae*, si accompagna a critiche ad Origene per alcuni eccessi allegorici; nel contempo, Erasmo tiene adesso ad evidenziare i passi letteralisti dell'esegesi origeniana; cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 300-301.

²⁷⁷ Cf. i *Sileni Alcibiadis* (1515): lo stesso Cristo, come i Sileni di Alcibiade, nasconde la sua sapienza in vesti di Sileno.

²⁷⁸ ERASMO DA ROTTERDAM, *Enchiridion*, canone IV, tr. cit., 118. Appoggiandosi a questo passo o luoghi simili, grandi interpreti come Pineau, Renaudet e Febvre hanno parlato del «modernismo» di Erasmo: Godin (*Érasme lecteur d'Origène*, cit., 46-49) reclama piuttosto l'origenismo tipico di questi passi, che echeggiano una delle dottrine fondamentali dell'Alessandrino, quella delle *epinoiai* di Cristo, e reagisce negativamente ad affermazioni come quelle di Febvre, secondo le quali per Erasmo Cristo non è un uomo né una persona, ma un insegnamento, una dottrina morale, *nient'altro che le virtù* che predica. Il cristocentrismo di Erasmo, ribadisce Godin, è innegabile, e, se Erasmo opera un «gauchissement d'apparence moralisant», non si tratta di un tradimento del pensiero origeniano né di modernismo *avant la lettre*. Godin prova a riassumere così: «au début du canon 4, l'identification du Christ et des vertus est sans doute plus psychologique qu'ontologique. Mais, en tout état de cause, on est aux antipodes d'un christianisme sans le Christ, ou d'une morale plus ou moins indifférenciée». Se si condivide appieno la conclusione, bisogna far notare come il continuo passaggio dal piano ontologico allo psicologico/morale, da Cristo *Logos* a Cristo *sermo*, non sia operazione di poco conto.

Padri- comunque di solito preferibile rispetto a quella dei medievali- nata senza dubbio da una familiarità profonda e dalla percezione di un piano di parità e di reale continuità fra la propria opera e quella degli antichi esegeti, primo Origene, come più volte ribadito²⁷⁹.

Il titolo del *Novum Instrumentum*, del resto, recita programmaticamente così:

Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum, non solum ad Graecam veritatem, verum etiam ad multorum utriusque linguae codicum, eorumque veterum simul et emendatorum fidem, postremo ad probatissimorum auctorum citationem, emendationem et interpretationem, precipue Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Vulgarii, Hieronymi, Cypriani, Ambrosii, Hilarii, Augustini, una cum Annotationibus, quae lectorem doceant, quid qua ratione mutatum sit. Quisquis igitur amas veram Theologiam, lege, cognosce, et deinde iudica. Neque statim offendere, si quid mutatum offenderis, sed expende, num in melius mutatum sit²⁸⁰.

Novità e ritorno al vero, rivendicati in prima pagina, con il nome di Origene al primo posto.

Questa lunga familiarità con Origene porta ad un'edizione dei suoi lavori relativamente tarda, nel 1527, con la pubblicazione del cosiddetto *Fragmentum*²⁸¹: si tratta della traduzione dei volumi X-XII,14 del *Commento a Matteo* origeniano²⁸².

²⁷⁹ Cf. M. BARRAL-BARON, *L'enfer d'Érasme. L'humaniste chrétien face à l'histoire*, Genève 2014, 241: «Si Erasme est capable de les [le critiche alle interpretazioni dei Padri, n.d.r.], c'est parce qu'il a le sentiment d'être lui-même un Père de l'Eglise en son temps. De la même manière que Jérôme fixait soi-disant la Vulgate au V^e siècle, Erasme la révisé au XVI^e siècle. C'est parce qu'il se pense, dans son rêve des années 1510, comme l'héritier des Pères de l'Eglise, qu'il s'attribue le devoir d'œuvrer à la sauvegarde et à la restauration de la culture patristique». Questo atteggiamento porterà a quello che Barral-Baron chiama giustamente un dialogo fra sordi nel confronto con l'amico Martin Dorp, professore di teologia a Lovanio, che contrappone ad Erasmo il valore della tradizione e quindi dell'autorità dei Padri, lese a parere di Dorp dall'impresa erasmiana di correzione e superamento della *Vulgata*.

²⁸⁰ ERASMO, *Novum Instrumentum*, Basileae, apud Johannem Froben, 1516, f. aaa r^o, cf. A. VANAUTGAERDEN, *Érasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVI^e siècle*, Genève 2012, 310-313, per una descrizione accurata di questa *page de titre*.

²⁸¹ *Fragmenta Commentariorum in Evangelium secundum Matthaeum*, Basileae, apud Johannem Froben, 1527, in-8^o; cf. A. VANAUTGAERDEN, *Érasme typographe*, cit., 517.

²⁸² Cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 570-571. Il *Commento a Matteo* origeniano comprendeva 25 volumi: ne sono conservati 8 (X-XVII) in greco, e una traduzione latina (XII,9- XXV). Erasmo traduce la

Nel settembre 1536²⁸³, due mesi dopo la morte di Erasmo, Froben pubblica gli *Opera omnia* dell'Alessandrino curati dall'umanista, con una lettera dedicatoria di Beato Renano, preceduti da una *Vita, phrasi, docendi ratione, et operibus Origenis*: il ritratto del perfetto predicatore, nutrito sin dall'infanzia dalla lettura delle Scritture, segue da vicino il *bios* di Eusebio di Cesarea, VI libro dell'*Hist. eccl.*, e presenta un innamorato delle Scritture, perfetto imitatore di Paolo. Quello che Orazio scrisse dei Greci, dice Erasmo, si può dire di Origene: *Origeni ingenium, Origeni dedit ore rotundo Πνεῦμα loqui, praeter Christum nullius auaro*²⁸⁴. Con questo caldo elogio dal sapore antico Erasmo si congedò dall'Alessandrino e dal mondo.

parte esistente solo in greco e si ferma al tomo XII, 14, comprendendo quindi anche una parte di cui esisteva una precedente traduzione latina.

²⁸³ ORIGENE, *Opera*, Basileae, apud Hieronymum Froben et Nicolaum Episcopium, 1536, in-folio; cf. A. VANAUTGAERDEN, *Érasme typographe*, cit., 526.

²⁸⁴ ORIGENE, *Opera*, cit., γ2 (si cita qui dall'edizione Basileae, 1557)

6. LUTERO: UN RIPUDIO INEVITABILE

A multis seculis coepit hoc mysterium iniquitatis operari, ut simplicissimae scripturae simplicissimus sensus in multos divideretur, quod malum Origeni, deinde eius sectatori Hieronymo, sanctis et electis (ut equidem credo) viris acceptum referri debet²⁸⁵.

Un *mysterium iniquitatis* opera nella Chiesa da molti secoli, ad opera di colui che è annunciato nel terzo *böse Engel* dell'Apocalisse (Ap 8): Origene, primo di coloro che hanno corrotto il Vangelo con la filosofia, *der durch die Philosophie und Vernunft die Schrift verbittert und verderbet hat, wie bei uns die hohen Schulen bisher getan*²⁸⁶. La corruzione iniziata con tale angelo cattivo ha portato alle *duae iniuriae scripturae sanctae*, la *divisio*, moltiplicazione dei sensi della scrittura, che porta a trascurare il senso letterale, e la *sortitio*, la *licentia glossandi et distinguendi*, tipica delle scuole, in cui si è rivelata *ipsa iniquitas*, che ha diviso la veste di Cristo in quattro parti, il quadruplice senso che rende la storia inutile²⁸⁷ e che permette di servirsi degli scritti sacri per i propri scopi²⁸⁸.

In tali apocalittiche note si presenta l'Origene luterano, che è anzitutto lo *Schwärmgeist*, l'entusiasta che ha sedotto Girolamo e molti altri con giochi di prestigio spirituali, con segrete interpretazioni che, seguendo *Frau Vernunft*, la signora ragione, trascurano *frau Keyserin*, l'imperatrice, la lettera, che va oltre ogni sottile, acuta, sofistica invenzione²⁸⁹. Origene è costantemente associato a

²⁸⁵ M. LUTERO, *Operationes in Psalmos*, WA 5, 644, 1-4.

²⁸⁶ M. LUTERO, *Vorrede auf die Offenbarung S. Johannis*, Wad b 7, 410, 34-35; cf. I. BACKUS, *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg*, Oxford 2000, 9-10.

²⁸⁷ M. LUTERO, *Operationes in Psalmos*, WA 5, 644-645.

²⁸⁸ Su Lutero e Origene, le brevi pagine di Manfred Schulze all'interno del suo saggio su Lutero e i Padri descrivono brillantemente il rigetto luterano per l'allegoria: cf. M. SCHULZE, *Martin Luther and the Church Fathers*, in *The Reception of the Church Fathers in the West*, cit., 573-626, in part. 616-620. Cf. anche J.F. DECHOW, *Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate*, in *Origeniana sexta: Origène et la Bible/Origen and the Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly*, 30 août-3 septembre 1993, Louvain 1995, 739-757; G. PANI, "In toto Origene non est verbum unum de Christo": *Lutero e Origene*, in *Adamantius* 15 (2009) 135-149 e P. WALTER, *Inquisitor, non dogmatistes. Die Rolle des Origenes in der Auseinandersetzung des Erasmus von Rotterdam mit Martin Luther, in Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, a cura di A. FÜRST – C. HENGSTERMANN, Münster 2012, 169-183.

²⁸⁹ M. LUTERO, *Wider die himmlischen Propheten*, WA 18, 180, 17-20.

questa condanna dell'allegoria²⁹⁰, gioco da cui la Provvidenza ha sottratto Lutero: *Et nisi Papae negocium continuisset me in simplici textu Bibliae, essem factus ociosus allegoriarum nugator, sicut s. Hieronymus et Origenes*²⁹¹. Il semplice testo della Bibbia, la chiarezza della Scrittura (*claritas Scripturae*) insegna cosa è Cristo:

Quando ero monaco, sono stato un maestro in fatto di allegorie. D'ogni cosa facevo un'allegoria. Poi mediante l'Epistola ai Romani, giunsi a conoscere un poco Cristo. Allora mi resi conto che non c'erano allegorie; non cosa significava Cristo, ma che cosa era Cristo²⁹².

Le *nugae* allegoriche impediscono ad Origene, Girolamo e tutti i loro seguaci di comprendere il cuore del Vangelo, Cristo e la sua salvezza, e Lutero non riesce a spiegarsi *quomodo D. Hieronymus nomen Doctoris Ecclesiae et Origenes Magistri Ecclesiarum post Apostolos meruerint, cum in utroque autore non facile tres versus invenias de fidei iusticia docentes*²⁹³. In questa condanna si racchiude infine gran parte del pensiero dei Padri:

Si può leggere Girolamo per le storie, infatti non fa parola della fede e dell'insegnamento della vera religione. Origene l'ho già messo al bando. Anche Crisostomo per me non vale niente, è solo un chiacchierone. Basilio non vale niente, è tutto un monaco; non darei un soldo per lui. L'*Apologia* di Filippo [Melantone] è superiore a tutti i dottori della Chiesa, anche allo stesso Agostino. Ilario e Teofilatto sono buoni, anche Ambrogio, che a volte è magnifico per la remissione dei peccati, che è l'articolo più alto, che la maestà divina li perdoni gratuitamente. Perché la nostra giustizia, ossia la giustizia di opere, ha il crepacuore. Il peccato non ci fa tanto male quanto la giustizia personale. Nell'articolo della remissione dei peccati sta la conoscenza di Cristo, che sola può consolarci e confortarci²⁹⁴.

La disputa con Erasmo sul libero arbitrio²⁹⁵ è solo il momento più evidente in cui questa avversione si cristallizza, e il volto dell'Alessandrino si incontra e si

²⁹⁰ Cf. ad esempio il *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (WA 6, 562, 25), in cui si attacca l'esegesi allegorica origenista, in particolare della Genesi, o WA 16, 68, 32-71.

²⁹¹ M. LUTERO, *Vorlesung über Iesaia - Scholia 1532/4*, WA 25, 142.

²⁹² M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, a cura di L. PERINI, Torino 1969, 57.

²⁹³ M. LUTERO, *Vorwort zu In prophetam Amos Ioannis Brentii expositio*, WA 30, 650, 24-29.

²⁹⁴ M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, cit., 52.

²⁹⁵ Sulla quale cf. ad es. R. TORZINI, *I labirinti del libero arbitrio: la discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze 2000.

confonde con quello dell'umanista, lo scettico luciano. Una delle espressioni di elogio di Erasmo verso Origene può aiutarci forse a comprendere l'ammirazione del batavo e l'avversione istintiva del sassone. Erasmo nella *Ratio seu Methodus verae theologiae* scrive: «Inter quos [esegeti delle Scritture] praecipuus est Origenes, sic hanc Venerem exorsus, ut nemo post illum ausit manus apponere²⁹⁶»; Godin, nel commentare la difficoltà di tradurre quest'espressione, rileva come il classicheggiante riferimento alla nascita di Venere rimandi al sapore demiurgico ed estetico dell'opera origeniana, così come Erasmo se la raffigurava²⁹⁷. Sembra di poter dire che Lutero, nella sua opposizione all'esegesi origeniana, combattesse proprio questo approccio razionalistico, estetico e creativo, visto come una distorsione entusiasta e immaginativa della Scrittura.

Il dibattito fra Erasmo e Lutero, che erano parsi interlocutori plausibili in un progetto di *reformatio Ecclesiae* che partisse dalla lettera del testo, brillantemente ricostruita nel *Novum Instrumentum*, di cui il monaco sassone era ammiratore²⁹⁸, sul piano ermeneutico e teologico vede fallire completamente ogni possibilità di mediazione. Come scriveva Enrico De Negri,

con le loro rispettive sentenze i due avversari non si rispondevano a vicenda, ma stavano scorrendo su due piani comunicanti. Oscure per Erasmo le verità rivelate, nel presupposto che il lume della ragione sia in qualche modo tenuto a capirne il capibile; chiarissime per Lutero, nel presupposto che il loro nitido enunciato, pregno com'è di una volontà superiore, trascende e vieta *sic et simpliciter* ogni umano scrutinio. La Bibbia infatti non si disperde in molti argomenti opinabili, ma annunzia all'orbe intero il miracolo del Cristo e venturo e venuto e onnipresente, l'Uomo-Dio che prende su di sé i peccati nostri e ci solleva dall'errore alla via, dal mendacio alla verità, dalla morte alla vita. Le poche cose dunque che noi nei nostri discorsi possiamo dire del Cristo, si adeguano alla sua stessa parola solo in quanto «opponantur contrariis».

I contrari stessi- l'errore, il mendacio, la morte e all'altro estremo la via, la verità, la vita- vietano l'intrusione di una cosa di mezzo quale il libero arbitrio, che sembra inventato apposta per confondere il processo della salvezza: «Dove e donde si avrebbe quel medio e quel neutro, dico la forza del libero arbitrio (*medium illud et*

²⁹⁶ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio seu Methodus verae theologiae*, 295.

²⁹⁷ A. GODIN, *Érasme*, cit., 292.

²⁹⁸ Sul rapporto Erasmo-Lutero, da un'iniziale cauta simpatia all'opposizione, cui Erasmo fu spinto dalle concentriche pressioni del mondo cattolico, cf. F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Introduzione*, in ERASMO – LUTERO, *Libero arbitrio Servo arbitrio*, cit., 5-39.

neutrum, nempe vis liberi arbitrii), che non sarebbe né Cristo, ossia la via la verità e la vita, e che tuttavia non deve essere né errore né mendacio né morte?²⁹⁹».

Lutero ripudia la triplice divisione dell'uomo proposta da Origene e seguita da Erasmo³⁰⁰ e con essa la presenza di un *quid medium*, capace di volgere autonomamente al bene e accumulare meriti, vanificando l'azione redentrice di Cristo: *dum liberum arbitrium statuis, Christum evacuas et totam scripturam pessundas*³⁰¹. Al centro della disputa esegetica del libero-servo arbitrio sta la comprensione di brani quali Es 9, 12 e Rm 9, 10- 14, nella quale Erasmo seguiva fedelmente l'esegesi origeniana³⁰², per spiegare come l'indurimento del cuore di Faraone o la preferenza accordata a Giacobbe rispetto ad Esaù non rivelino un Dio ingiusto:

Siccome pare assurdo che si possa dire che un Dio che incarna non solo la giustizia ma anche la bontà possa indurire il cuore di un uomo e possa manifestare la sua potenza mediante l'umana malizia, Origene si accinge a risolvere la difficoltà nel terzo libro del suo trattato sulla Genesi. A credergli, l'occasione dell'indurimento è stata data da Dio, ma si deve rigettarne la colpa sul Faraone, il quale per la sua malizia si fece più ostinato verso quelle cose per le quali doveva poi essere condotto a pentimento ... Isaia si serve press'a poco delle stesse parole al cap. 63, 17 quando esclama: «Signore, perché ci fai peregrinare lontano dalle tue vie e rendi duro il nostro cuore perché non ti tema?» Ma Gerolamo spiega questo passo conformemente al sentire di Origene: Dio indurisce il cuore del peccatore, quando non lo sgrida cogliendolo sul fatto e gli fa misericordia quando gli manda d'un subito le afflizioni capaci di spingerlo al pentimento³⁰³.

La replica di Lutero al motivo ultimo di una tale esegesi è ben mostrata in questo passo:

²⁹⁹ E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, Firenze 1967, 81.

³⁰⁰ WA 18, 774: «Nota est et mihi fabula Origenis de triplici affectu, quorum unus caro, alius anima, alius spiritus illi dicitur, Anima vero medius ille, in utram partem vel carnis vel spiritus vertibilis. Sed sua sunt haec somnia, dicit tantum ea, sed non probat. Paulus hic carnem vocat, quidquid sine spiritu est, uti monstravimus».

³⁰¹ WA 18, 779.

³⁰² Cf. A. GODIN, *Érasme*, cit., 469 ss.

³⁰³ ERASMO, *Libero arbitrio* in ERASMO – LUTERO, *Libero arbitrio Servo arbitrio*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Torino 2009⁴, 79-80.

Essi pretendono che Dio agisca in modo conforme al diritto umano e faccia ciò che a loro pare sia giusto; sennò, non è più Dio. Che cosa importa loro dei misteri della divina maestà? Egli deve rendere dei conti, deve dirci perché è Dio, perché vuole e fa questa o quella cosa che non sembra giusta, esattamente come se noi citassimo in giudizio un calzolaio o un fabbricante di cinture. La carne non considera Dio degno d'essere chiamato giusto e buono se dice cose che vanno oltre le definizioni giuridiche del codice di Giustiniano o del quinto libro dell'*Etica* di Aristotele...³⁰⁴

Ancora una volta, condanna dell'esegesi e riprovazione della metafisica e dell'antropologia origeniana vanno di pari passo, facendo di Origene il precursore e simbolo di tutte le eresie antiche e moderne:

Bisogna quindi evitare come la peste ogni interpretazione figurata della Scrittura alla quale non siamo obbligati dalla Scrittura stessa. Considerate piuttosto quel ch'è capitato ad Origene, il quale più degli altri ha praticato questa forma tropologica di interpretazione della Scrittura. Così facendo ha fornito argomenti al calunniatore Porfirio a tal punto che lo stesso Gerolamo pensa sia tempo perso difendere Origene. E che cosa è successo agli ariani, quando, con la loro interpretazione figurata hanno fatto del Cristo un sedicente Dio? E che cosa avviene oggi con questi nuovi profeti che interpretano in modo figurato la parola di Cristo: «questo è il mio corpo», l'uno prendendo come figurata la parola «questo» e l'altro la parola «è» e un terzo la parola «corpo»?

Ho osservato che tutte le eresie e tutti gli errori nell'interpretazione delle Scritture non provengono dalla semplicità dei termini (così come spesso si sente ripetere), ma dal fatto che si trascura questa semplicità e che si aggiungono interpretazioni figurate partorite dai cervelli dei commentatori..³⁰⁵

Al fondo della diatriba su libero-servo arbitrio stanno due concezioni di Dio inconciliabili: il Dio di Lutero ha previsto ogni accadimento da ogni eternità e lo fa accadere secondo il suo proponimento e il suo potere infallibili e immutabili³⁰⁶, sottraendosi al giudizio della carne, secondo vie che non sono le nostre. *Ego sum dominus, qui creo bonum et malum* (Is 45, 7): Lutero rivendica la terribile serietà di tali parole, contro ogni gioco di prestigio esegetico. «Se ci si uniforma al giudizio della ragione umana, si è obbligati a dire o che Dio non esiste, oppure che è ingiusto³⁰⁷»: ma questa ingiustizia vista dalla luce della ragione è abolita dalla luce dell'evangelo, la *luce della gloria* che ci dice che «il

³⁰⁴ M. LUTERO, *Servo arbitrio*, in ERASMO – LUTERO, *Libero arbitrio Servo arbitrio*, cit., 163-164.

³⁰⁵ M. LUTERO, *Servo arbitrio*, in ERASMO – LUTERO *Libero arbitrio Servo arbitrio*, cit., 153-154.

³⁰⁶ M. LUTERO, *Servo arbitrio*, in ERASMO – LUTERO *Libero arbitrio Servo arbitrio*, cit., 158.

³⁰⁷ *Ibid.*, 183.

giudizio di Dio, che ci appare oggi incomprensibile, è l'espressione di una perfetta giustizia e di una giustizia evidente, purché noi la crediamo tale veramente fin d'ora³⁰⁸».

L'ottimismo metafisico, la teodicea, la teoria della giustificazione apocatastatica, l'allegorismo, l'esaltazione del libero arbitrio, l'etica dell'autonomia³⁰⁹ e del progresso verso la salvezza³¹⁰, non potevano che tener lontano Lutero, nel suo dualismo agostiniano radicale, dall'Alessandrino; il riformatore sassone, seppur senza forse aver mai letto Origene³¹¹, esplicitamente e coerentemente lo condanna come primo nemico della propria teologia, marchiando con il fuoco dell'accusa di ateismo il suo seguace cinquecentesco, Erasmo.

³⁰⁸ *Ibid.*, 184.

³⁰⁹ G. LETTIERI, *Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. CANONE, Firenze 2015, 133-146, 140: «L'etica origeniana è un'etica dell'autonomia, profondamente influenzata dai modelli classici: l'uomo è chiamato a tornare in se stesso, a governare se stesso, ad attingere il nucleo divino della propria identità, scegliendo la sua stessa libertà, «ciò che sta in lui», distaccandosi da tutto ciò che non dipende da lui».

³¹⁰ In Lutero manca il concetto di cammino verso la salvezza, di un progresso dell'uomo nel rapporto fra uomo e Dio; cf. C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam*, cit., 195.

³¹¹ Pani è del parere di Crouzel, che cioè Lutero non abbia letto nulla di Origene, ma si rifaccia al giudizio globale sul personaggio, desunto dalla fama storica o tutt'al più da citazioni estemporanee, lette magari nelle antologie.

7. MELANTONE E L'AETAS ORIGENICA: LA CORRUZIONE FILOSOFICA NELLA STORIA DELLA CHIESA

Il giudizio di Melantone su Origene è esemplato su quello di Lutero: ad un'iniziale ammirazione giovanile³¹² seguono dure pagine, in una condanna che ha al centro l'interpretazione allegorica e il conseguente fraintendimento del Vangelo. Ad aggravare questa condanna è la contaminazione che quest'esegesi, con il suo largo seguito, ha prodotto nella storia, come nota il famoso giudizio dei *Loci communes* (1521):

Ex Origene, si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum? Et tamen hunc auctorem magno consensu sequuntur Graeci et ex Latinis, qui videntur esse columnae, Ambrosius et Hieronymus³¹³.

Al centro del giudizio melantoniano sta una precisa visione della storia, quale sarà dipinta, ad esempio, nell'orazione *De Luthero et Aetatibus Ecclesiae*³¹⁴ o nella prefazione agli scritti latini di Lutero³¹⁵; Melantone in quest'ultima afferma che spesso ha meditato sulla *omnium temporum doctrina*, e gli sembra di poter affermare che dalla prima purezza apostolica (l'adagio tertulliano- *id esse verum quodcunque primum*³¹⁶- è motivo ricorrente nel *Praeceptor Germaniae*) ci sono state quattro *mutationes doctrinae*. Origene è responsabile di una gravissima colpa: aver infangato *Apostoli pura doctrina seu limpidos et saluberrimi fontes Ecclesiae*. La confusione platonizzante, la mescolanza di vero e falso, marchia indelebilmente un'età, colpevolmente segnata dall'opera dell'Alessandrino, tanto da essere definita con il suo nome: l'*Origenica aetas*, l'epoca dei *deliramenta* che *in animis multitudinis inflexit Evangelium ad Philosophiam, hoc est, offudit hanc persuasionem*,

³¹² Melantone, seguendo Erasmo, aveva usato Origene nei suoi primi corsi universitari sul *Commento a Matteo*; cf. M. SCHÄR, *Das Nachleben*, cit., 265.

³¹³ CR 21, 83.

³¹⁴ CR 11, 783- 788.

³¹⁵ *Praefatio Melanthonis in „Tomum secundum omnium operum Reverendi Domini Martini Lutheri, Doctoris Theologiae“ etc., qui prodiit „Witerbergae per Iohannem Lufft. 1546“*, CR 6, 155-170.

³¹⁶ *Adv. Prax.* 2,2. Cf. E. P. MEIJERING, *Melanchthon and patristic thought*, cit., 93.

mediocrem rationis disciplinam mereri remissione peccatorum, et esse iustitiam, de qua diceretur: iustitia ex fide sua vivit. Un'età, dunque, che ha perso *pene totum discrimen legis et Evangelii*, non avendo conservato la *nativa significatio* di parole quali lettera, spirito, giustizia, fede. Da questi semi è sorto *Pelagii error, qui late vagatus est*. Origene ha condotto all'errore negando la chiarezza e perspicuità delle Scritture, fraintendendo l'abolizione evangelica della Legge- nell'intenderla riservata alla legge cerimoniale- e quindi, soprattutto, generando spiritualmente Pelagio, contro il quale poi si è levato Agostino, il quale *fontes repurgavit, e de remissione gratuita, de iusticia fidei, de usu sacramentorum, de adiaphoris expresse nobiscum sentit*, restituendo il vero significato delle parole di Paolo. In questo ciclo di corruzione e purificazioni, fino all'età di Bernardo si seguì la norma di Agostino, ma poi crebbe il potere episcopale, in cui uomini profani e indotti governarono la chiesa; si ritornò alla modestia e all'umiltà con domenicani e francescani, ma di nuovo Alberto Magno iniziò a trasformare la dottrina della chiesa in filosofia, conducendo alla *quarta aetas*, nella quale i veleni scolastici hanno costruito idoli labirintici di falsità. Contro essi, la divina provvidenza ha suscitato Martin Lutero, che ha purificato la chiesa dal fango e dai veleni, e ha restituito alla chiesa la vera dottrina. In questo moto di continua corruzione e rinascita, dunque, Origene è il contrappunto dialettico da superare sempre, l'emblema dell'incomprensione e del colpevole fraintendimento del Vangelo, e la Riforma ricopre il ruolo storico inaugurato da Agostino: riportare alla luce la *nativa sententia* scritturistica.

Congruente con questo quadro è la ricezione di Origene in Flacio Illirico, per altri versi netto avversario di Melantone, e i *Centuriatori*: il pessimismo antropologico radicale dell'Illirico³¹⁷ e una percezione della storia analoga a quella melantoniana³¹⁸ non potevano che condurre ad una netta presa di

³¹⁷ Su cui si veda almeno L. ILIĆ, *Theologian of Sin and Grace: The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus*, Göttingen 2014.

³¹⁸ La visione della storia della Chiesa di Melantone e quella di Flacio sono sintetizzate in I. BACKUS, *Historical Method*, cit., Leiden - Boston 2003, 345.

posizione contro l'Alessandrino. Anche il motivo ormai tradizionale fra i luterani dell'allegorismo sfrenato, causa di corruzione della Scrittura, è presente nel manuale di ermeneutica di Flacio, la *Clavis Scripturae* (1567):

Primum igitur, Origenis audacia haudquaquam digna est, cuius ulla ratio in pia Scripturae tractatione habeatur: qui passim in Sacris literis contemnens literalem sensum, allegorias, aut somniorum potius figmenta pro libitu excogitavit, eumque esse verum ac genuinum loci sensum et Dei sententiam contendit. Quod nihil aliud fuit, quam pro Dei omnipotentis voce ac oraculis humanae vanitatis sensa sententiasque obtrudere. Sicut quidam non ignobilis pater scripsit: Origenes sui ingenii lusus pro Dei mysteriis venditat³¹⁹.

L'approccio della terza centuria³²⁰ rispetto all'opera dogmatica di Origene è invece più sistematico e affronta dottrina per dottrina elementi apprezzabili (introdotti nel testo di Flacio da affermazioni quali *recte sentit*) e altri parzialmente o interamente condannabili. Nel complesso, si conferma il giudizio negativo, a cui però si aggiunge un approccio parcellizzato, tipico delle controversie confessionali del secolo: singoli enunciati isolati – spesso al centro del dibattito – vengono approvati o rifiutati, nella fatica di una costruzione dottrinale coerente.

³¹⁹ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae S. seu de sermone Sacrarum Literarum pars secunda*, Basileae, ex officina Hervagiana, 1581, 801.

³²⁰ M. FLACIUS ILLYRICUS, *Tertia Centuria Ecclesiasticae Historiae*, Basileae, apud Ioannem Oporinum et Iacobum Parcum, 1559, 257-261.

8. ORIGENE NELLE RIFORME: LA RIFORMA STRASBURGHESE - SVIZZERA E LE RIFORME RADICALI

Giunti a questo punto del percorso, appare evidente come nell'Europa dei primi decenni del XVI secolo, agitata dai venti della Riforma, Origene apparisse come oggetto di contraddizione, violentemente rifiutato dalla riforma luterana nei suoi più significativi esponenti e tenuto nella più grande stima dal campione della Chiesa contro Lutero, quell'Erasmus contro cui, però, molte voci si levavano in campo cattolico, e proprio per la sua preferenza origeniana; fra tutte, quella di Noël Bédé.

In questo complesso arcipelago di posizioni, un *locus* geografico, intellettuale ed ecclesiastico si impone alla nostra attenzione: la riforma strasburghese - svizzera, oggetto complesso e non uniforme, ma che sotto alcuni aspetti può essere indagato come un insieme. È questo il *milieu* in cui un umanesimo biblico nutrito dall'insegnamento e dalla personale vicinanza di Erasmo, che visse a Basilea anni felici³²¹, intraprese consapevolmente e criticamente un percorso di *reformatio Ecclesiae* diverso da quello erasmiano, consumando la rottura con la chiesa cattolica, ma mantenendo alcune sensibilità comuni, che condussero ad un apprezzamento più o meno pronunciato dell'opera di Origene, particolarmente significativo nel caso della disputa eucaristica, di cui ci occuperemo nel dettaglio in seguito. A questa particolare appropriazione di Origene si deve sommare un atteggiamento peculiare rispetto ai Padri di questi ambienti, descritto da Irena Backus: la vittoria dei riformati alla disputa di Berna, successiva alla disfatta di Baden- segnata dall'incapacità di

³²¹ La *soliditas basiliensis* degli anni dieci e venti del XVI secolo comprendeva il vescovo Christoph von Utenheim, Beato Renano, Bruno Amerbach, Wolfgang Capito, Kaspar Hedio, Johannes Oecolampadius, etc.; umanisti, filologi, teologi, fra cui Erasmo viveva come stimato leader; per comprendere il ruolo di Erasmo in questa cerchia, si può citare il caso di Zwingli: «Glareanus lo presentò ad Erasmo; e dopo che questi lo ebbe ricevuto, Zwingli ne rimase così rapito che in una lettera di ringraziamento diceva di gettarsi ai suoi piedi, e lo assicurava che perfino un rifiuto da parte sua sarebbe stato per lui una dimostrazione di benevolenza» (Cf. . C. AUGUSTIJN, *Erasmus da Rotterdam*, cit., 150).

Ecolampadio di replicare alla tattica di Eck- è dovuta alla capacità nuova di appropriarsi dei Padri e «neutralizzarli»³²², ripensando il rapporto fra Scrittura e chiesa primitiva in termini diversi da quelli luterani.

La sensibilità umanistica ed erasmiana di Uldrich Zwingli³²³ (1484-1531) lo aveva portato a studiare e annotare con attenzione l'edizione Merlin (1512) delle opere di Origene, in particolare le omelie, di cui apprezzava l'interpretazione allegorica; la ricerca del senso mistico delle Scritture e in essa dell'unità fra antico e nuovo patto sono elementi dell'ermeneutica zwingliana ricollegabili all'insegnamento origeniano. Sono circa 340 gli aperti richiami ad Origene nelle opere di Zwingli, di cui circa 300 nelle note marginali che egli appose al *Novum Instrumentum* erasmiano, a testimonianza della stima precipua all'esegeta³²⁴. Nel 1521 Konrad Hofmann, avversario di Zwingli, lo attaccò pubblicamente per aver abbandonato coloro che i riformatori chiamavano *neoterici* (gli scolastici) per appoggiarsi alle strane dottrine di Origene, opere ancora non tradotte in latino e opposte agli insegnamenti dei latini³²⁵: qui ripudio del metodo umanistico e attacco alla Riforma fanno il paio. Interessante infine uno scambio di lettere fra Urbanus Rhegius e Zwingli dell'autunno 1526, in cui l'amico esprime la preoccupazione che la dottrina zwingliana su peccato originale, predestinazione e salvezza possa essere tacciata di origenismo³²⁶: il nome di Origene era dunque

³²² Cf. I. BACKUS, *Martin Bucer and the Patristic Tradition*, in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, a cura di C. KRIEGER - M. LIENHARD, Leiden 1993; EAD., *The Disputations of Baden, 1526, and Berne, 1528: Neutralizing the Early Church*, Princeton 1993.

³²³ Cf. I. BACKUS, *Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers*, in *The Reception of the Church Fathers in the West*, cit., 627-660; M. SCHÄR, *Das Nachleben*, cit., 257-261, A. SCHINDLER, *Zwingli und die Kirchenväter*, Zürich 1984. Sull'umanesimo zwingliano, si veda I. BACKUS, *Reformation Culture*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, a cura di A. NELSON BURNETT - E. CAMPI, Leiden - Boston 2016, 567-589, 570, che riassume la complessa formazione culturale di un autore nutrito dall'umanesimo fiorentino, in particolare Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola, così come di scotismo e agostinismo.

³²⁴ Cf. I. BACKUS, *Ulrich Zwingli*, cit., 638.

³²⁵ Cf. J. M. STAYER, *Zwingli and the "Viri Multi et Excellentes". The Christian Renaissance's Repudiation of neoterici and the Beginnings of Reformed Protestantism*, in *Prophet, Pastor, Protestant: The work of Huldrych Zwingli After Five Hundred Years*, a cura di E. J. FURCHA e H. WAYNE PIPKIN, Allison Park (Pa) 1984, 137-154, 145-146.

³²⁶ U. ZWINGLI, *Werke*, VIII, CR 95, 726-728; 737-739. Ecco il passo in cui Rhegius riporta i dubbi malevoli: «Cum enim quaeris, an Christus universum genus restituerit, an ecclesiam tantum,

spesso pericolosamente associato, in quest'ultimo caso a torto, alla figura del riformatore e proprio nelle dottrine più sensibili del sistema.

Ma è in Johannes Oecolampadius o Ecolampadio (Johannes Huszgen, 1482-1531) che si può stimare correttamente il *Nachleben* origeniano nella Riforma svizzera. L'Icaro ingannato dal Dedalo Zwingli- come Lutero ebbe a piangere la sua defezione verso la parte zwingliana, stigmatizzando le volatili propensioni spirituali ed *entusiaste* della coppia³²⁷- fu teologo coltissimo ed esperto patrologo, collaboratore di Erasmo nelle *Adnotationes in Novum Testamentum* e nell'edizione di Girolamo³²⁸, riformatore di Basilea, esponente del partito evangelico alla

respondendo antithesin facis Adami et Christi atque operum utriusque, teque potuisses respondere ais, tantum profuisses Christum sanando, quantum nocuerit Adam peccando. Mox addis: "Noluimus tamen istam sententiam proferre, quod nonnulla obstent et non video, an aliqui eam tenuerint". Haec sunt, quae prima fronte duriora videbantur; non quod de te, viro docto et integro, quiddam sinistri suspicer, sed quod vitiligatoribus vereretur ansam praeberi calumniandi, quasi Origenicum quiddam subsit. Origenes enim hoc apostoli textu Ro. 5. [Rom. 5. 19 ss.] permotus adseruit sanguine Christi non unam tantum hominum partem, sed universum omnino genus perpurgarum tandem et salvari. Iste igitur sensit efficaciter tantum profuisses Christum, quantum obfuerat Adam, cum omnes tam homines quam demones tandem salventur, id quod tibi multae lectionis homini iam pridem librum "περὶ ἀρχῶν" Origenis legenti obviam venit. Remedium Christi etiam pro mille mundis sanandis efficacissimum esse dicent, ceterum remedii participes fore eos tantum, qui credunt, credere autem non nisi electos Ro. 8. Act. 13. [Rom. 8. 28 ss, Act. 13. 2]. Proinde universales illas ad credentes tantum referri, non ad quoslibet. Quod de filiis Abraham promissionis ratiocinarius, non displicet. Denuo legenti si quid occurrerit, quod scrupulum iniiciet, ad te perscribam». Zwingli risponde così: «Recte putavisti, excidisse nobis, doctissime Urbane, Origenem in hac fuisse sententia, quem ante omnes olim diligentissime in his saltem, quae hodie circumferuntur, legimus. Sed oblivionis haec arbitror causa fuit, quod cacodemonibus quiddam promittere videtur, quos in rationem nostram non admittimus. Hi enim per Adamum non corruerunt, igitur neque resurgent per Christum. intelliguntur, qui audito euangelio non crediderunt. Praecessit enim: "Praedicate euangelium". Qui ergo praedicato euangelio credunt, inter beatos locantur; et contra, qui praedicato euangelio non credunt, diris manciantur. Neque hoc electioni praeiudicat. Nam et qui ad Christum veniunt, per patrem huc trahuntur: haec est electio; et qui ad patrem veniunt, ab ipso eliguntur. Sic tamen, ut per Christum, salutis pignus, ad se tandem veniant, cum eis fruendum est perpetuis bonis. Firmam enim esse oportet electionem, etiamsi, qui eliguntur, per unicum Christum adducantur.» Ancora nel commento a Isaia del 1529, giustificando la sua traduzione *et punientur ad infinitos dies* (Is 24,22), rispetto all'uso del verbo *punire*, Zwingli commenta: «atque id omne ne quis incautus in eum errore incidat, quem de salvandis daemonibus et impiis, Origeni acceptum fuerunt».

³²⁷ Cf. T. FUDGE, *Icarus of Basel? Oecolampadius and the Early Swiss Reformation*, in *Journal of Religious History* 21, 3 (1997) 268–284.

³²⁸ Cf. s.v., in *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, 3, cit., 26. L'ammirazione per la cultura e lo spirito cristiano di Ecolampadio, registrabile in Froben, Erasmo, Reuchlin, e persino in avversari come il nunzio papale Aleandro, è descritta in E.L. MILLER, *Oecolampadius: the Unsung Hero of the Basel Reformation*, in *Iliff Review*, 39, 3 (1982) 5-25.

disputa di Baden (1526), e con Zwingli a Berna (1528) e a Marburgo (1529). Nella lettera prefatoria alla traduzione delle omelie su *Genesi* di Giovanni Crisostomo, uno fra i suoi autori preferiti, Ecolampadio fa quest'affermazione, davvero decisiva per comprendere quanto potessero essere lontane Wittenberg e Basilea:

Fragrantissimae videntur allegoriae Origenis, Didymi, et Cyrilli. At lector, ubi se a genuino scripturae sensu abduci oboluerit, mirumque displicere et foetere incipiant³²⁹.

L'occasionale condanna dell'eccessivo allegorismo³³⁰, che a tratti appare davvero di maniera, è accompagnata dal ribadito accenno alla correttezza e cattolicità- nel senso di universale consenso- delle dottrine origeniane che concordano con l'intendimento riformato:

Itaque Origenes disserit, quem licet in plerisque, allegoriis suis immodice usum iure taxent, in hoc tamen, quomodo alantur animae, omnium priscorum consensu recte docuit³³¹.

Come nota Fisher³³², nella condanna di una lettura giudaica della Scrittura, Ecolampadio usa parole che anche Origene avrebbe potuto scrivere:

quia cortici literae superstitiosius adhaerentes, medullam spiritus neglexerunt, minus idonei fuerunt ad mysteria capienda. Idem et hodie usu venit: qui supra modum ceremonias suspiciunt, parum apti sunt ad sensa scripturarum penetranda³³³.

³²⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In totum Geneseos librum homiliae sexagintasex*, 3b-4a, cit. in J. FISHER, *A Christoscopic Reading of Scripture: Johannes Oecolampadius on Hebrews*, Göttingen 2016, 63. Un'allegoria *commode praestructo ex novi instrumenti literis fundamento* non è da rigettarsi, a parere di Ecolampadio (cf. *ibid.*, 63). Fisher rivendica *contra* Oliphant Old l'apprezzamento di Ecolampadio per l'esegesi alessandrina.

³³⁰ Talvolta più pronunciata, come in questo caso: «Valeant Origenes et filii eius omnes, qui nobis misericordem Dominum obscurarunt!», *Briefe und Akten zum Leben Oekolampads*, 2 voll., a cura di E. STAEHELIN, Leipzig 1927, I, 203, 142, cit. nella dissertazione dottorale di E. NORTHWAY, *The reception of the fathers & Eucharistic theology in Johannes Oecolampadius (1482-1531), with special reference to the Adversus Haereses of Irenaeus of Lyons*, Durham 2008, 226.

³³¹ J. OECOLAMPADIUS, *De Genuina Verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber*, Argentorati, apud Johannem Knobloch, 1525, F 1^r; cf. E. NORTHWAY, *The reception of the fathers*, cit., 227.

³³² J. FISHER, *A Christoscopic Reading of Scripture*, cit., 150.

³³³ J. OECOLAMPADIUS, *Heb.*, 56a.

L'apprezzamento per l'esegesi allegorica e mistica di Origene porterà risultati decisivi nella teoria eucaristica di Oecolampadius, di grande effetto per il dibattito fra le chiese che andavano sorgendo.

Un altro grande protagonista di quest'umanesimo biblico che scelse la Riforma è Martin Bucer (1491-1551), il riformatore di Strasburgo, grande mediatore, proponente di una riforma dagli spiccati caratteri etici e sociali. La sua formazione, cominciata nella rinomata scuola di latino di Seléstat, è segnata dallo studio appassionato del *Novum Instrumentum* e delle opere esegetiche e teologiche erasmiane, che si andavano pubblicando in quegli anni, e dall'incontro con Lutero, ascoltato alla disputa di Heidelberg ed entusiasticamente seguito. Emblematico del possibile equivoco cui reali punti di contatto fra queste due grandi figure potevano portare è l'infervorato commento con cui Bucer loda, in una lettera rivolta a Beato Renano, il monaco sassone: «Egli [Lutero] concorda in tutto e per tutto con Erasmo. Sembra perfino superarlo nel senso che ciò che Erasmo suggerisce, egli lo dice chiaro e tondo³³⁴». Nonostante il dissenso esplicito e la sofferta rottura con questi maestri, l'influsso di entrambi continuò ad operare in Bucer in modalità controverse e ancora suscettibili di indagine³³⁵. Il ruolo della patristica nel pensiero di Bucer³³⁶ cresce col passare degli anni; senza provare ad attestare alcun tipo di *consensus* dei Padri, egli si riferì alla loro opera dapprima, come si accennava, con l'intento di neutralizzare la loro autorità e toglierne l'esclusiva al campo avverso, poi concedendo sempre più spesso la parola, specie nei *Commenti a Giovanni* (dove il riferimento ai Padri non è esplicitato ma procede

³³⁴ Cf. C. AUGUSTIJN, *Erasmo*, cit., 180.

³³⁵ Si veda N. PEREMANS, *Érasme et Bucer d'après leur correspondance*, Paris 1970 e M. BRECHT, *Bucer und Luther*, in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, cit., 351-367.

³³⁶ Su cui si veda I. BACKUS, *Martin Bucer and the Patristic Tradition*, cit.; EAD., *Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers*, cit., 627-660; A. N. BURNETT, *Martin Bucer and the Church Fathers in the Cologne Reformation*, in *Reformation and Renaissance Review* 3,1/2 (2001) 108-124; infine, A. VILLANI, *Origene nella Riforma a Strasburgo: il caso di Martin Bucer*, in *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie* (EAMA 53), a cura di E. PRINZIVALLI - F. VINEL - M. CUTINO, Paris 2016, 517-538; ringrazio l'autore per avermi permesso di leggere in anteprima il testo.

sottotraccia) e soprattutto *Romani*, ad interlocutori apprezzati o criticati liberamente³³⁷; come scrive Amy Nelson Burnett, «much of his discussion of the relationship between Scripture and apostolic tradition is surprisingly moderate by sixteenth century standards³³⁸».

Più in profondità, il *Commento ai Romani* del 1536 segnala un vero e proprio cambio di passo nella quantità e qualità della presenza origeniana³³⁹. L'opera sin dal suo titolo³⁴⁰ proclama l'intento conciliatorio di una teologia che vuole concordare Paolo con Giacomo, Agostino con i Padri greci. La dottrina della giustificazione³⁴¹ qui esposta prevede due momenti, intrinsecamente connessi: la *iustificatio impii*, che avviene *sola fide*, e la *iustificatio pii*, esposta sulla base della lettera di Giacomo. Il ruolo che assumono le buone opere nell'epistola cattolica e in simili- numerosi- passi delle Scritture³⁴², afferma Bucer, spiega come *D. Origenes hinc colligit, non sufficere hominibus hoc solum, quod credunt. Et D.*

³³⁷ Cf. A. VILLANI, *Origene nella Riforma a Strasburgo*, cit.

³³⁸ Cf. A. N. BURNETT, *Martin Bucer and the Church Fathers*, cit., 118-119. Calvino riprovera a Bucer questo affidamento eccessivo all'autorità dei Padri: «Calvin criticizes Bucer for deferring to the authority of the fathers to the extent of tolerating the unscriptural superstition of the invocation of the saints. It is not that Calvin is against the citation of the fathers as authorities, but they must always be subject to correction by Scripture, a line which Bucer has overstepped»: cf. A.N. S. LANE, *John Calvin Student of the Church Fathers*, Edinburgh 1999, 35.

³³⁹ Cf. A. VILLANI, *Origene nella Riforma*, cit., 531-532, che segnala come si passi dalle 8 occorrenze esplicite di passi origeniani delle *In sacra quatuor evangelia enarrationes* del 1530 a 175 occorrenze nel commento ai Romani.

³⁴⁰ M. BUCER, *Metaphrasis et Enarrationes Perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, quibus singulatim Apostoli omnia, cum argumenta, tum sententiae et uerba, ad auctoritatem D. scripturae, fidemque Ecclesiae catholicae tam priscae quam praesentis, religiose ac paulo fusius excutiuntur. Dissidentium in speciem locorum scripturae et primarum hodie doctrina controversiarum conciliationes et decisiones...* Argentorati, apud Wendelinum Rihelium, 1536.

³⁴¹ Spesso definita come teoria della «doppia giustificazione»; Brian Lugioyo, nel suo recente studio, contesta tale assunzione storiografica, sottolineando le differenze della posizione bucerana da quella predicata al Concilio di Trento da Girolamo Seripando, in cui si ha una doppia giustificazione *strictu sensu*; Lujio sottolinea come «Bucer consistently holds to one formal cause, which is the goodwill of God. This, however, does not prohibit him from talking about our cooperation in works as a secondary cause that also stems from God's goodwill. Thus, only to the extent that Bucer's structure of thought allowed some combination of faith and love of neighbor into his understanding of justification can it be described- and then with considerable qualification- as double justification»; cf. B. LUGIOYO, *Martin Bucer's Doctrine of Justification. Reformation Theology and Early Modern Irenicism*, Oxford 2010, 46-47.

³⁴² *Bona opera causas esse beneficiorum dei, cum deus id passim in Scriptura testetur, non potest ambigi*; cf. M. BUCER, *Metaphrasis ... in Epistolam ad Romanos...*, cit. 116.

*Chrysostomus, non sola fide confidendum esse, nam istud iudicium etiam de factis inquirere*³⁴³. Per illustrare come la Scrittura predichi insieme *nostra opera tanquam causae beneficiorum dei* e *ipsa dei bonitas una solaque causa*, Bucer sceglie un paragone estremamente rivelativo: una madre chiede al figlio di memorizzare la preghiera del Signore, e promette in cambio un berretto (*elegans pileum*); il bambino fa quanto richiesto, e la madre dà il berretto promesso. Chi potrà negare che la ragione del dono sia stato il fatto che il bambino ha imparato la preghiera? Ma *nemo dicet istud operis, quod precationem puer edidicit, ex se hoc ualuisse, sed quia ita uoluerit amans adeo pueri mater*: è l'amore della madre il motore, la causa formale del dono. È evidente da questo esempio che nel sistema di Bucer gli uomini sono *cooperarii ad salutem*, in un cammino che prevede gradi di conoscenza e zelo verso Dio³⁴⁴. Una tal teoria della giustificazione può ben mostrare simpatia e comprensione per il modello origeniano, esplicitamente citato, in una consonanza più profonda di qualsiasi esegesi praticata a Wittenberg. Origene, pur tacciato come di consueto di eccessivo allegorismo³⁴⁵, è per Bucer una presenza importante, con cui si esercita un confronto costante, sul piano teologico- sin nella tematica della giustificazione³⁴⁶, la più importante nella comprensione riformata di *Romani* – e metodologico, con la sua incessante ricerca e attenzione al testo.

³⁴³ M. BUCER, *Metaphrasis ... in Epistolam ad Romanos...*, cit., 116.

³⁴⁴ *Ibid.*, 118: «Sunt gradus quoque proficiendi in cognitione studioque Dei».

³⁴⁵ Si veda ad es. BUCER, *ComRom* ad cap. I, p. 31: «Origenes existimat quum in Scripturis nihil ociosum sit, has quoque varietates non esse inanes: quod libenter nos quidem admittimus»; cf. A. VILLANI, *Origene nella Riforma a Strasburgo*, cit.

³⁴⁶ Cf. anche A. VILLANI, *Origene nella Riforma a Strasburgo*, cit., 533: «Ancora nella prefazione del commento, dove Bucer affronta alcuni temi generali dell'epistola paolina, Origene riappare all'interno di una questione di grande importanza per i Riformatori, vale a dire il tema della giustificazione per fede, e in particolare in un'analisi sul significato del verbo *iustificari*, in Paolo δικαιούσθαι: dopo una lunga discussione semantica condotta in prima persona Bucer passa a riferire il modo in cui i Padri hanno interpretato il verbo *iustificari*, partendo con Agostino (*De spiritu et littera* 26), in base alla cui spiegazione si può sostenere che le opere non svolgono alcun ruolo, giacché è solo grazie alla fede che l'uomo può vivere da giusto. Allo stesso modo ha interpretato Crisostomo, mentre di diverso avviso era Ambrogio. Agostino insegna, su questa linea, che è speranza di tutte le persone pie di avere Gesù Cristo come proprio avvocato presso il Padre e che egli stesso sia l'espiazione dei propri peccati. Lo stesso insegna anche Origene, postilla Bucer».

Il rapporto dei riformatori svizzeri-strasburghesi con Origene è segnato anche dal drammatico confronto con l'anabattismo. La polemica con tali frange di riforma radicale fu spesso segnata dal riferimento a Origene, contestato come padre di dottrine eretiche o citato come testimone a favore: atteggiamenti opposti che spesso si ritrovano presenti simultaneamente negli stessi autori. Origene fu chiamato in causa contro gli anabattisti per quanto riguarda il battesimo, il principale punto di rottura con l'ala zwingliana; Origene fu citato come testimone dell'antichità della pratica di battezzare gli infanti. Pioniere di quest'uso fu Ecolampadio³⁴⁷: tramite le testimonianze di Agostino, Origene e Cipriano, egli già nel 1525³⁴⁸ tentava nella discussione con gli anabattisti di dimostrare come la pratica di battezzare bambini fosse molto antica, e dunque confutare la pretesa degli avversari che fosse un'invenzione del Papa; un tipo di argomento storico che fu apprezzato e condiviso da Zwingli³⁴⁹, Bucer³⁵⁰, Bullinger³⁵¹, Melantone e Calvino. Ecco ad esempio la notazione di Melantone, sintesi dei dogmi di fede per i quali Origene è utile testimone, nel *De autoritate Ecclesiae et verbi Dei*:

³⁴⁷ Cf. H. OLIPHANT OLD, *The Shaping of the Reformed Baptismal Rite in the Sixteenth Century*, Grand Rapids 1992, 118: «it was Oecolampadius with his great wealth of patristic learning who first brought the patristic argument into play. He was able to produce passages from Origen, Cyprian, and Augustine which indicated that the practice of infant baptism was very old».

³⁴⁸ J. OECOLAMPADIUS, *Ein gesprech etlicher predicanten zu Basel gehalten mitt etlichen bekennern des widertouffs*, Basileae 1525. Cf. A. STRÜBIND, *The Swiss Anabaptists*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, cit., 389-446, 427.

³⁴⁹ Ad es. vedi U. ZWINGLI, *In Catabaptistarum Strophas Elenchus*, 1527, CR 93, 1, 187: «Origenes in epistolam ad Ro. lib. 5. sic testatur, Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dandi. Augustinus idem perhibet in libro de baptismo parvulorum ad Marcellinum. Quos non in hoc adduco, ut eis authoritatem tribuam scripturae, sed propter historiae fidem. Origenes enim post centum et quinquaginta annos ab ascensione Christi floruit, ne vetustatem baptismi infantium ignoremus, simulque possimus adsequi indubitatum esse, quod apostoli citra omnem controversiam infantes baptizaverint. Nihil igitur in universum Catabaptistas agere, quàm quod olim pseudapostoli: de quibus Paulus sic pronuntiat, Iubent vos in hoc tantummodo circumcidi, ut in carne vestra glorientur: sic isti gloriantur de turbis et seditiosa, imò haeretica ecclesia».

³⁵⁰ Ad es. M. BUCER, *Enarratio in Evangelion Iohannis (1528, 1530, 1536)*, a cura di I. BACKUS, Leiden 1988, BOL II, 74: «Neque adultos solum qui fidem Christi palam confiterentur, sed et horum infantes ac pueros etiam apostolic baptismum in Christi ecclesiam receperunt. Nam Origenes testatur hanc traditionem ab apostolis ecclesiae commendatam».

³⁵¹ Su cui si veda P. STEPHENS, *Bullinger's Defence of Infant Baptism in Debate with the Anabaptists*, in *Reformation & Renaissance Review* 4, (2002) 168-189.

Origenes citans Apostolorum et veterum Ecclesiarum exempla et sententias, est testis utilis posteritati de aliquoti articulis: de Trinitate, de duabus naturis in Christo, de baptismo infantum, de peccato originali, de uso coenae Domini et de aliis quibusdam³⁵².

D'altronde, nella complessa sintesi teologica degli anabattisti, in cui sono state viste tracce consistenti di umanesimo erasmiano³⁵³, l'Alessandrino gioca un ruolo controverso.

Balthasar Hubmaier³⁵⁴ (ca. 1480-1528), l'austriaco passato nel 1525 all'anabattismo e bruciato sul rogo a Vienna, coerentemente ad una teologia aperta al pensiero dei Padri e esplicitamente spostata sui Padri greci, in linea con l'eredità erasmiana, cita Origene sette volte in maniera esplicita nei suoi scritti³⁵⁵, principalmente in relazione al battesimo, tentando di portare l'Alessandrino a testimonianza della non apostolicità del battesimo dei bambini, sulla base degli stessi testi- ad esempio il *Commento a Romani*- sul quale lavoravano gli avversari, Ecolampadio *in primis*³⁵⁶. Origene è presentato come testimone della distinzione fra il battesimo di Giovanni e quello di Gesù, *contra* Zwingli; nella polemica con Ecolampadio sul pedobattesimo, invita l'avversario a leggere Origene più attentamente, e tornare alle Scritture, cosa che Origene, al contrario di Ecolampadio, ha fatto³⁵⁷. Significativamente, Origene è citato anche, in un caso, fra i padri della Chiesa a favore del libero arbitrio. Dunque, malgrado una

³⁵² CR 23, 610,

³⁵³ Si veda R. KREIDER, *Anabaptism and humanism: an inquiry into the relationship of humanism to the evangelical Anabaptists*, in *The Mennonite Quarterly Review* 26, 2 (1952) 123-141, che cita W. Köhler: «the profound spiritual father of the Anabaptists was Erasmus»; tale tesi, condivisa da Leonhard von Muralt, venne rigettata da Bender.

³⁵⁴ Sul rapporto di Hubmaier con la tradizione patristica, si veda A. P. KLAGER, *Balthasar Hubmaier's Use of the Church Fathers: Availability, Access and Interaction*, in *Mennonite Quarterly Review* 84 (2010) 5-66.

³⁵⁵ Cf. A. P. KLAGER, *Balthasar Hubmaier's Use of the Church Fathers*, cit., 27.

³⁵⁶ Cf. la dissertazione dottorale di A. LUČIĆ GONZALEZ, *Balthasar Hubmaier and Early Christian Tradition*, Ann Arbor 2008, 103-124, per una disamina della debolezza della posizione di Hubmaier su Origene di contro al meglio documentato Ecolampadio.

³⁵⁷ Cf. A. P. KLAGER, *Balthasar Hubmaier's Use of the Church Fathers*, cit., 60.

probabile scarsa familiarità con l'Alessandrino, Hubmaier non rinuncia a trarlo dalla propria parte.

Più profondo è l'apporto origenista nel pensiero di Hans Denck, l'abate dell'anabattismo, come ebbe a chiamarlo Urbanus Rhegius, «the contemplative genius of the Anabaptist Movement at its highest and best³⁵⁸» esponente di una teologia che è stata descritta come (parziale) antitesi dialettica delle tesi luterane³⁵⁹. Tale antitesi si può forse descrivere con queste parole, che sono state scelte in una recente raccolta dei suoi scritti come esergo della sua teologia, e che suonano familiari al lettore di queste pagine: «der Mensch ... wirt durch die liebe Gottes gantz vergottet und Gott in im vermenschet³⁶⁰». Oltre questa generica affinità spirituale con Origene, contro Denck fu mossa la specifica accusa, da parte dei riformatori di St. Gallen, Vadian e Kessler, di spiritualismo, e di sostenere la posizione eretica di Origene della salvezza finale del diavolo. Veniamo qui all'altra faccia della medaglia, nel complesso rapporto delle varie riforme svizzere della prima metà del secolo con Origene: in questo caso, la riforma «istituzionale», zwingliana, attacca la radicale anabattista con l'accusa di origenismo, mentre nel caso del battesimo si era appoggiata all'autorità dell'Alessandrino³⁶¹. L'accusa di professare la salvezza universale rivolta a Denck

³⁵⁸ Cf. C. BAUMAN, *Introduction*, in *The Spiritual Legacy of Hans Denck: Interpretation and Translation of Key Texts*, a cura di C. BAUMAN, Leiden – New York – København – Köln 1991, 1.

³⁵⁹ D. C. STEINMETZ, *Reformers in the Wings: From Geiler Von Kaysersberg to Theodore Beza*, Oxford 2001², 149.

³⁶⁰ H. DENCK, *Confession for the Council of Nuremberg*, in *The Spiritual Legacy of Hans Denck*, cit., 64. Causa di questa deificazione dell'uomo e dell'umanazione di Dio è l'assunzione dell'invisibile pane e dell'invisibile calice.

³⁶¹ Cf. ad esempio l'accusa di Bucer di seguire le *Origenis allegoriae obscurae*: M. BUCER, *Enarrationum In Evangelia Matthaei, Marci & Lucae, libri duo*, Basileae, apud Ioannem Hervagium, 1527, 233^v: «Est vero hic locus notandus contra Anabaptistas, reducentes errorem Origenis, quod omnes demum salventur, daemones et impii universi. Quî enim possit quis illis salutem sperare, quorum peccatum neque in hoc neque in futuro seculo remittetur. Nisi forte illi tertium seculum habent, sicut finiendam fingunt aeternitatem. Mittamus nos miseros hos, et quod Christus hic adserit, verum et agnoscamus et praedicemus». Cf. A. VILLANI, *Origene nella Riforma a Strasburgo*, cit.

è oggi guardata dalla critica con prudenza³⁶², non essendo esplicitamente attestata negli scritti sopravvissuti; tuttavia, l'antropologia mistica di Denck, con il suo forte accento sul libero arbitrio e sulla scintilla divina nell'uomo- per la quale si è fatto riferimento a Meister Eckhart- presenta forti analogie con il pensiero dell'Alessandrino, che, unite alla testimonianza, seppur malevola, dei contemporanei, rendono plausibile una dottrina della divina misericordia erasmianamente e origenianamente ampia³⁶³.

Tornando alla riforma svizzera «istituzionale», il rapporto di Calvino con Origene è meno positivo di quello che sinora si è descritto; l'Alessandrino è ampiamente letto e conosciuto³⁶⁴ dal riformatore ginevrino, ma una più profonda opzione agostiniana muove un deciso ripudio di alcuni tratti fondamentali del pensiero origeniano. Nel dibattito con Albert Pighie (1490-1542) sul libero arbitrio (1542), Calvino esamina i testimoni patristici portati dall'avversario, e destituisce di ogni credibilità la testimonianza di Origene:

Sequitur Origenes, cuius suffragio quantum sit in Ecclesiae dogmatibus tribuendum, penes Hieronymum sit iudicium. At non est credibile, de re tam familiariter suo seculo nota, hoc est, de insigni fidei nostrae axiomatico, potuisse mentiri. Quid? An non haec sunt ex praecipuis fidei nostrae capitibus? Filium a Patre genitum esse: unius cum Patre naturae: Spiritum sanctum unius esse cum Patre et Filio divinitatis: hanc ipsam carnem, quam nunc gestamus, resurrecturam, et similia. At Origenes factum non genitum Filium docet: bonum esse natura negat, et ex seipso: de Spiritu sancto non aliter sentit, quam de operatione nuda: carnem putat in nihilum redigendam, ubi Christus apparuerit. Nunc suum istud acroama si occinat Pighius: non potuisse de rebus adeo notis mentiri Origenem, nonne dignus erit, cuius in os omnes conspuant³⁶⁵?

Per Calvino, Origene è l'autore di una definizione di libero arbitrio, «accettata da tutti, ai suoi tempi, affermando trattarsi di una facoltà della ragione

³⁶² Cf. W. KLASSEN, *Was Hans Denck a Universalist?*, in *The Mennonite Quarterly Review*, 39, 2, (1965) 152-154; M. LUDLOW, *Why was Hans Denck thought to be a Universalist?*, in *The Journal Of Ecclesiastical History* 55, 2 (2004) 257-274.

³⁶³ Di questo parere P. TERRACCIANO, *Omnia in figura*, cit., 166-171.

³⁶⁴ Lane (A.N. S. LANE, *John Calvin Student of the Church Fathers*, cit., 41) conta almeno 50 citazioni.

³⁶⁵ G. CALVINO, *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Albertii Pighii Campensis*, CR 36, 225-404, 291.

per discernere il bene dal male e della volontà per scegliere l'uno o l'altro³⁶⁶». Ma Origene ha frainteso completamente il problema:

Quanti attribuiscono la nostra possibilità di volere con efficacia alla prima grazia di Dio, sembrano pensare che vi sia qualche facoltà nell'anima che aspira volontariamente al bene ma che è così debole da non poter giungere ad una ferma determinazione né smuovere l'uomo dallo sforzo.

Non v'è dubbio che gli Scolastici hanno seguito generalmente questa opinione che era loro offerta da Origene [*Prin.* III, I, 20] e da alcuni antichi: quando infatti considerano l'uomo nella sua natura propria, lo descrivono con le parole di s. Paolo: "Non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ho il volere ma mi manca il modo di compiere". Ma in questo modo falsano tutto il problema che Paolo sta esaminando!³⁶⁷

Per Calvin Origene non comprende la natura dell'uomo dopo il peccato, la giustificazione gratuita e la causa dell'elezione:

Il punto centrale è che Dio crea per adozione gratuita coloro che vuole avere come figli; e che la causa intrinseca, come si suol dire, dell'elezione, risiede in lui, visto che prende in considerazione soltanto quanto gli piace.

Ma qualcuno mi obietterà che sant'Ambrogio, Girolamo, Origene hanno scritto che Dio distribuisce la sua grazia fra gli uomini nella misura in cui sa che ciascuno ne farà buon uso. Aggiungerò, anzi, che sant'Agostino è stato dello stesso parere; ma dopo aver meglio approfondito la conoscenza della Scrittura, non solo ritratta una tale opinione come falsa, ma la confuta con fermezza. [...] La testimonianza di sant'Agostino sia dunque presa in considerazione da coloro che si basano volentieri sull'autorità dei Padri!³⁶⁸

Ritorna quindi in Calvin la contrapposizione Agostino/Origene, tutta a sfavore dell'Alessandrino. Su queste orme, Teodoro Beza (1519-1605), il successore di Calvin a Ginevra, scriverà: *neminem acerbius reprehendi praeter unum ex veteribus Origenem, quem quidem tantum abest ut cum Erasmo veteribus omnibus anteponam, ut contra libere profitear nullum mihi magis impurum scriptorem videri*³⁶⁹.

³⁶⁶ G. CALVINO, *Istituzioni della religione cristiana*, a cura di G. TOURN, Torino 1971, 373.

³⁶⁷ *Ibid.*, 400-401.

³⁶⁸ *Ibid.*, 117-118.

³⁶⁹ T. BEZA, *Correspondance*, II, Genève 1962, 229; cf. T. SCHECK, *Justification by Faith Alone in Origen's Commentary on Romans and its Reception during the Reformation Era*, in *Origeniana octava, Origen and the Alexandrian Tradition, Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, a cura di L. PERRONE, 2, Leuven 2003, 1277-1290, 1287.

Il nome di Calvin ci porta al suo più celebre avversario- e vittima- Michele Serveto, (1511-1553), l'eretico invisibile a tutte le Chiese. Nel Serveto, alla negazione della Trinità nicena, verso una concezione monista che vede in Gesù la *parola eterna*, al massimo *forma* preesistente, luce del Padre, si accompagna una dottrina del *soffio divino*, che porta a quello che Ronald Bainton ha definito emanazionismo³⁷⁰. Le sue brillanti doti mediche si sommano a comporre un quadro teologico segnato da razionalismo, ottimismo antropologico, spiritualizzazione, ben illustrato da questo passo dalla *Christianismi Restitutio*:

con il soffio di Dio attraverso la bocca e le orecchie, dentro il cuore e il cervello di Adamo e i suoi figli, l'aura celestiale dello Spirito, la scintilla dell'idea, era congiunta in essenza con la materia del sangue spiritualizzato e l'anima era fatta³⁷¹.

La generazione, insufflazione di spirito divino, deve essere poi rigenerazione, l'uomo deve rispondere, la respirazione tornare ad essere ispirazione: questa è la via dell'unione con Dio, non i trucchetti calvinisti degni di Simon Mago della predestinazione. Dato questo quadro, non meraviglia l'attenzione del Serveto – che Lutero avrebbe certamente bollato come entusiasta per Origene. L'Alessandrino è citato da Serveto più di una volta³⁷², nel contesto di un'appropriazione della patristica prenicena, in particolar modo di Ireneo e Tertulliano, che costrinse sulle difensive la chiesa ginevrina di Calvin³⁷³. Molto interessante un passo della *Christianismi Restitutio* del 1553, in cui Serveto discute delle *ideae seu formae omnium in Deo*³⁷⁴. *Ab aeterno*, scrive Serveto, *erant in Deo rerum omnium imagines, seu repraesentationes, in sapientia ipsa, in verbo ipso Dei, ut in archetypo mundo vere relucens*. Dio in se stesso, nella sua luce, vedeva le idee di

³⁷⁰ R. BAINTON, *Vita e morte di Michele Serveto*, cit., 103.

³⁷¹ Cit. in R. BAINTON, *Vita e morte di Michele Serveto*, cit., 97.

³⁷² Si veda ad es. M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 101: *Unde Origenes super genesim, homelia octava, ex sententia dicti cap. 22. Puto, inquit, quod sicut Christus inter nos homines habitu est inuentus ut homo, ita inter angelos habitus est inuentus ut angelus. Quod dictum ideo verum est, quia substantia angelica erat lucis verbi particeps, et in verbo erat Christi persona per angelum gesta.*

³⁷³ I. BACKUS, *Historical method*, cit., 106-116.

³⁷⁴ M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 137ss.

tutte le cose come in uno specchio, come tutte le tradizioni dei sapienti, caldei, egizi, greci, passando per Zoroastro e Pimander, per arrivare a Mosè e i profeti, hanno attestato. Questa sapienza, *in ipso Deo scripta, qua Deus singulas res aspicit*, era *logos, ratio mirifica, sermo visibilis et audibilis*. Nelle sacre lettere, nel prologo di Giovanni, possiamo leggere come *in mente Dei erant rerum creandarum ideae, antequam res ipsae crearentur*. Allo stesso modo che in Giovanni, *de ideis senserunt primi ecclesiae discipulis*: dopo aver citato Ireneo, Tertulliano e Clemente Alessandrino, Serveto continua:

Origenes in cantica canticorum, homilia tertia, in caelestibus fuisse ait omnium exemplaria, ut sicut Deus hominem ad imaginem suam fecit, ita et alias creaturas, ad alias caelestes imagines: fuisseque visibilia haec omnia mundi in Dio antea inuisibiliter, Heb 11. Homilia in cap 1 Ioannis. Vitam, lucem, et speciem omnium, ait fuisse in verbo quemadmodum in semine sunt species futurae. Ecce veram doctrinam, primis Christianis notam, sicut veteribus Hebraeis, et summis philosophis³⁷⁵.

Chiaro qui il coinvolgimento della tradizione patristica più antica, chiamata con tutta la *prisca philosophia* in sostegno della propria visione cristologica. Molto interessante anche l'accento ad una delle teorie più discusse fra quelle origeniane, la salvezza del diavolo; nel dialogo a proposito dell'inferno, Serveto scrive:

Ignis ille ab aeterno paratus, est ipsemet Deus, qui est ignis. Non est enim creatura aliqua Deo coaeterna. In igne est ostensus Mosi Deus ... Potentissimum iudicem decet, in se ipso habere, quo malos puniat, nec alterius. Ipse egere est principium et finis omnium, ut sicut omnia ab ipso prodierunt, ita omnia remanentia ad ipsum redibunt, forte tamen inaequali. Si hoc bene intellexisset Origenes, non dixisset, daemones saluandos, eo quod essent ad suum principium redituri. Redibunt quidem, et euntes in ignem ad ipsummet Deum ibunt, ipsemet spiritus Dei ignem illum accendet...³⁷⁶

³⁷⁵ *Ibid.*, 140-141.

³⁷⁶ M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 245-246.

Infine, in un tema molto caro alla riforma radicale, quello del battesimo degli infanti, Origene è presentato come teste a favore, contraddicendo la pretesa degli avversari³⁷⁷.

³⁷⁷ M. SERVETO, *Christianismi Restitutio*, cit., 722.

9. L'ORIGENE «CATTOLICO»: BREVI CENNI

Un breve cenno³⁷⁸ merita infine l'Origene «cattolico» di Johannes Eck (1486-1543), Johannes Cochlaeus (1479-1552) e Albertus Pighius. Quest'ultimo è l'avversario di Calvino: il loro dibattito replica per certi versi la disputa fra Erasmo e Lutero, con il cattolico a sostenere tramite i padri (lo ps. Clemente Romano, Ireneo, Basilio, Origene e Crisostomo) il valore del libero arbitrio³⁷⁹. Nei *Testimonia Graecorum Patrum pro libero arbitrio* all'interno delle *Controversiae* del Bellarmino, che si portano qui ad esempio delle modalità del dibattito, il nome di Origene si trova all'ottavo posto, dopo Ignazio, Dionigi l'Areopagita, Clemente Romano, Giustino, Atenagora, Ireneo, Clemente:

Octavus sit Origenes. Is in commentario ad cap. 13. Matth.³⁸⁰, exponens parabolam sagenae piscium, posteaquam dixerat, ab haereticis accipi per bonos et malos pisces, duas naturas, alteram bonam, alteram malam, ita subiungit: «Huic intellectui repugnant omnes scripturae, declarantes esse liberum arbitrium, dum et accusant eos, qui delinquant et probant eos, qui recte faciunt». Idem Origenes similia docet, lib 3. de principiis cap. 1. Praefat. in epist. ad Roman., hom. 12. in librum Numeri, et alibi³⁸¹.

Bellarmino sente però la necessità di difendere la testimonianza di Origene, contro le accuse mosse da Calvino, e lo fa rifacendosi all'autorità dei Padri, che nel confutare gli errori origeniani non contestarono questo punto. Per Bellarmino, con questa trattazione Origene ha dimostrato, contro Marcione- dal contesto più ampio del testo origeniano in realtà risulta chiaro che qui avesse in

³⁷⁸ Per un approfondimento sul tema, si veda il recente contributo di A. VILLANI, *Origène entre Ambrosius Catharinus, Martin Luther et Albertus Pighius. La reprise d'un Père au service de la polémique ad extra et ad intra*, in *L'argument hérésiologique, l'Église ancienne et les Réformes, XVIe-XVIIe siècle*, a cura di I. BACKUS - P. BÜTTGEN - B. POUDERON, Paris 2012, 223-255.

³⁷⁹ Cf. I. BACKUS, *Historical Method*, cit., 113.

³⁸⁰ Si tratta di Origene, *CommMt X*, 11; è un passo conservato solo in greco, qui citato dalla traduzione erasmiana.

³⁸¹ R. BELLARMINO, *Controversiae*, cit., VI, 87.

mente gli gnostici³⁸²- che l'uomo è libero, e che il male non ha una sua sussistenza naturale; Calvino può dunque per Bellarmino essere chiamato *semimarcionita*, negando con l'antico eretico la prima determinazione, il libero arbitrio (*a necessitate*):

Sed Calvinus Origenis testimonium non recipit, quod dicat eum in multis lapsum esse. At nos eum in hac re non erravisse, facillime demonstramus. Nam Origenis errores diligentissime notaverunt Epiphanius, Theophilus, Hieronymus, Augustinus, Theodoretus, Nicephorus, et alii, neque ullus eorum inter errores Origenis posuit, hominem praeditum esse libero arbitrio.

Rursus Calvinus Origenis testimonia causae suae nihil nocere contendit, quod Origenes disputet adversus Marcionem, qui liberum arbitrium ita tollebat, ut naturam humanam ab ipsa creatione malam esse diceret. At parum interest, contra quos Origenes disserat, modo liberum arbitrium in praeceptis morum servandis praedicet.

Deinde Origenes, ut ostendat, naturam non esse malam a creatione, probat, hominem esse liberi arbitrii, et mutari per se de bono in malum, quod fieri non posset, si esset naturaliter malus. Itaque duo probat Origenes, primo, hominem esse liberum. Secundo, non esse natura malum, ex quibus duobus unum deducit ab altero. Marcion negabat utrumque, Calvinus alterum tantum: proinde damus Calvino, ut non sit Marcionista, sed Semimarcionista, et Origenes Calvinum non ex toto, sed ex parte confutet. Neque dicere poterit Calvinus, Origenem loqui de libertate a coactione, non a necessitate, nam libertatem a sola coactione Marcionistae, minime denegabant³⁸³.

Si noti come Luis de Molina (1535-1600), il gesuita autore della controversa dottrina sulla cooperazione fra grazia e libertà umana, del tutto coerentemente coi propri presupposti, citi sia Clemente che Origene nel medesimo passo riportato dal Bellarmino e in altri brani, divenuti ormai classico arsenale³⁸⁴.

Nonostante ciò, l'*auctoritas* origeniana non ha un peso decisivo nella definizione tridentina della dottrina della giustificazione³⁸⁵; lo stesso Bellarmino- che ricorda con Epifanio *in suis scriptis apertissimae blasphemiae contra Filium Dei*,

³⁸² Origene parla di differenze di nature, desunte dagli eretici che sta confutando dalle differenze fra i pesci nella rete, cf. ORIGENE, *Commento a Matteo / 1. Libri X e XI*, a cura di G. BENDINELLI, Roma 2008, 131.

³⁸³ R. BELLARMINO, *Controversiae*, cit., VI, 87.

³⁸⁴ Cf. L. DE MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, a cura di J. RABENECK, Oniae 1953, 145 (*quaest. 14 art. 15 disp. 23 membr. 4*).

³⁸⁵ Cf. G. LETTIERI, *Origenismo*, cit., 313.

et Spiritum sanctum- e Baronio mettono in risalto la durezza della condanna ecclesiastica subita da Origene.

Questo lungo e parziale percorso sulle tracce di Origene si ferma con la fine del secolo XVI, arbitrariamente posto come necessario limite della ricerca. Si sono volutamente tralasciate esperienze significative di ripresa di Origene, come quella di Giordano Bruno o di Francesco Zorzi, che ci condurrebbero lontani dal percorso tracciato; esse comunque vanno comprese nelle traiettorie della fortuna origeniana già delineate, di cui rappresentano nuovi esiti. Ciò che ha motivato questa rassegna è stato l'intento di mostrare le vie- di trasmissione materiale e assonanza, o ripudio, spirituale- per cui Origene arriva al Cinquecento europeo, la quasi ubiqua mutilazione del suo pensiero nelle ali estreme, e la centralità della sua figura nelle polemiche confessionali del secolo, con particolare attenzione alla Riforma luterana e a quella svizzera. Va notata in chiusura la particolare risonanza del pensiero di Origene in figure dalla sensibilità mistica, aperte all'allegorismo, dalla mentalità razionalistica; in una parola, coloro che Lutero avrebbe indistintamente bollato come «entusiasti». Le nostre antologie mostreranno in queste aree culturali e teologiche il peso specifico del pensiero origeniano.

CAPITOLO TERZO
LE ANTOLOGIE PATRISTICHE: TESTI E METODO

E così tutto quello che è stato per el passato, parte è al presente, parte sarà in altri tempi ed ogni dì ritorna in essere, ma sotto varie coperte e vari colori, in modo che chi non ha l'occhio molto buono lo piglia per nuovo e non lo riconosce.

F. GUICCIARDINI, *Dialogo del Reggimento di Firenze*³⁸⁶.

³⁸⁶ Cf. *Opere*, Milano-Napoli, 1961, 254.

La mia analisi sulle tracce della presenza della patristica greca nel XVI secolo si è indirizzata verso un corpus ampio, variegato e di difficile definizione, che è stato studiato recentemente da Anthony Lane con il nome collettivo di «antologie patristiche». All'interno di tale corpus, si è scelto di dedicare una trattazione più ampia ad alcuni testi, significativi per diffusione e rilevanza degli autori, e che per varietà di formato, modalità di presentazione delle citazioni, appartenenza confessionale degli autori, dessero una panoramica variegata e rappresentativa dell'intera produzione. Oggetto privilegiato dell'indagine è la presenza di citazioni di Clemente e/o Origene. Si procederà dunque all'interno del capitolo a delineare una breve storia del genere e investigare i diretti antecedenti storici delle nostre antologie, per poi affrontare gli specifici testi in oggetto e i loro autori, indagando le precise esigenze dottrinali, controversistiche, pedagogiche, che gli autori sin dal titolo indicano o sottintendono.

1. STAMPA E RINASCITA, SCRITTURA E VANGELO ALL'ALBA DELLA RIFORMA³⁸⁷

Il secolo XVI, il primo dopo l'invenzione della stampa, si aprì in un clima di speranza e utopiche attese rispetto alle possibilità aperte dal nuovo, prodigioso strumento. Erasmo nell'edizione del 1508 dei suoi *Adagia*, commentando il motto *festina lente*, si era soffermato in un famoso elogio di Aldo Manuzio: le fatiche erculee del principe degli editori hanno diffuso *ultra Christiani imperii terminos* ogni tipo di libri, celebrati da tutti coloro che *liberalium studiorum colunt sacra*. L'umanista profetizza che presto tutti *quicquid est bonorum auctorum in quatuor linguis, Latina, Graeca, Hebraica, Chaldaica, tum autem in omni genere disciplinarum, id unius huius opera, et plenum habeant et emendatum, nullamque iam literariae suppellectilis partem quisquam desideret*³⁸⁸. Un avvenire carico di promesse di rinnovamento si dischiude, ed Erasmo lo canta con toni ispirati: *res tam divina, quasi funditus collapsa, orbi restituere, latentia pervestigare, eruere retrusa, revocare extincta, sarcire mutila, emendare tot modis depravata, praecipue vulgarium istorum excusorum vitio, quibus unius etiam aureoli lucellum antiquius est, quam vel universa res literaria*.

Nel 1515, due anni prima delle novantacinque tesi, la bolla *Inter Sollicitudines* del concilio Lateranense V elogia la stampa come dono di Dio, strumento della crescita della fede e delle scienze; *tamen*, aggiunge Leone X, *multorum querela nostrum et Sedis Apostolicae pulsavit auditum quod nonnulli huius artis imprimendi magistri, in diversis mundi partibus, libros, latino ac vulgari sermone editos, errores, etiam in fide, ac pernicioso dogmata ... continentes imprimere ac publice vendere praesumunt*³⁸⁹. La Sede romana decide così di porre sotto suo preciso

³⁸⁷ Cf. F. KIEFER, *Writing on the Renaissance Stage: Written Words, Printed Pages, Metaphoric Books*, Newark – London 1996; E. L. EISENSTEIN, *Divine Art, Infernal Machine: The Reception of Printing in the West from First Impressions to the Sense of an Ending*, Philadelphia – Oxford 2011.

³⁸⁸ Cf. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di E. LELLI, Milano 2013, 926.

³⁸⁹ Cf. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum, Augustae Taurinorum* 1840, V, 624.

controllo la stampa, mediante lo strumento dell'*imprimatur*, esteso a tutto l'orbe cristiano.

Nel 1526 Aldo è morto, le speranze di una pacifica *renovatio Christianitatis* guidata da intellettuali illuminati che ripristino il vero senso della Scrittura si sono disperse nella tragedia della frattura della Riforma, e qualcosa è cambiato anche nella percezione e nel giudizio sulla stampa. È ancora Erasmo a testimoniarcelo, in un'aggiunta all'*adagium* già menzionato: l'umanista deve infatti accompagnare adesso all'elogio di Aldo le sue lamentele per gli editori che apportano un grave danno alla letteratura. È punito, commenta con acre sarcasmo, *qui vendit pannum apud Britannos tinctum, pro panno tincto apud Venetos*, ma *audacia sua fruitur, qui meras cruces et ingenii tormina vendit pro bonis auctoribus*. L'*innumerabilis turba typographorum* confonde ogni cosa, specie in Germania; a chiunque è concesso di fare il tipografo, e diffondere *novorum libellorum examina*. Se pur accade che essi stampino qualcosa di degno, tuttavia con tale abbondanza di pubblicazioni creano una *perniciosa satietas* e con esche attrattive distolgono le menti degli uomini, *natura apsicori, et novarum rerum avidi*, distogliendoli a *lectione veterum scriptorum, quibus nihil melius proferri potest, etiamsi non inficior a neotericis aliquid inveniri posse, quod illos fugerit*. Ci sarà forse *qui in literis sacris videat quaedam quae fefellerint Chrysostomum aut Hieronymum: at non arbitror fore, qui in summa praestet, quod illi praestiterunt*. Ma la *tyrannis barbarica* dei tempi induce a trascurare le *honestae disciplinae cum suis auctoribus*. Alla corruzione dei tempi, ribadisce l'umanista, concorre in gran parte l'*impunita licentia* dei tipografi, che *implent mundum libellis ... ineptis, indoctis, maledicis, famosis, rabiosis, impiis ac seditiosis, et horum turba facit, ut frugiferis etiam libellis suus pereat fructus*. Ancor peggio, *provolant quidam absque titulis, aut titulis quod est sceleratius, fictis*.

Pericolosa sazietà, dominio degli incolti, disprezzo degli antichi, rivolta e sedizione, per di più con il vantaggio dell'anonimato: la nuova macchina del sapere mostra ad Erasmo, così come a molti dei suoi contemporanei, l'ambiguo

volto del pericolo, e l'antica contraddizione platonica che vede lo scrittore deprecare il dio che inventò la scrittura risorge e prende nuove movenze.

E così anche Lutero, uno dei più prolifici autori del secolo, l'uomo che legò il suo nome e quello della sua Riforma a edizioni e traduzioni, può dire, nei ricordi di chi lo conobbe:

Non voglio che i miei libri, i primi in particolare, siano pubblicati, anzi preferirei cancellarli tutti dalla memoria. Infatti tutta la chiesa è piena di libri; la Bibbia è trascurata. Molti libri di Agostino infatti non valgono niente, tutto Girolamo non vale quasi niente, eccettuare le storie, che del resto si potrebbero ridurre in quattro quaderni. Il mondo è frivolo, brama sempre cose nuove, trascura le cose pie; nasce la richiesta dei librai, e così il mio esempio offre pretesto ad altri. Ognuno vuol scrivere perché il Lutero ha scritto³⁹⁰.

Chi vorrà acquistare tanti volumi? Ed anche se li comprerà, chi li leggerà? E se anche li leggeranno, chi ne sarà confermato nella fede³⁹¹? Ma soprattutto, aggiunge Lutero:

Cristo non ha scritto la propria dottrina, come invece ha fatto Mosè, ma l'ha esposta oralmente (*mundlich*), oralmente ha comandato di diffonderla e non ha dato nessun ordine di scriverla... Per questo non è nello Spirito del Nuovo Testamento scrivere libri sulla dottrina cristiana; ma invece dei libri, ci dovrebbero essere in ogni luogo dei predicatori buoni... capaci di trarre dall'antica Scrittura la parola viva (*das lebendige Wort*) e annunciarla incessantemente al popolo, come hanno fatto gli Apostoli. Prima infatti di scrivere essi evangelizzarono e convertirono la gente con la voce corporale. Questa fu la loro opera veramente apostolica e secondo lo Spirito del Nuovo Testamento... Il fatto che si sia dovuto scrivere libri è di per sé un grande danno e un'imperfezione dello spirito, imposta dalla necessità e non conforme al vangelo³⁹².

In questo clima di fervente pubblicazione e censure generalizzate, di disdegno carismatico della Scrittura e di polemica confessionale a mezzo stampa, fioriscono le nostre antologie. Questi testi affollano le tipografie di tutta Europa, protetti talvolta da pseudonimi, diffondono 'nuove' dottrine, delineano nuove

³⁹⁰ Dal diario di Antonio Lauterbach, 30 settembre 1538 (n. 4029), in M. LUTERO, *Discorsi*, cit., 283.

³⁹¹ Dal diario di Antonio Lauterbach, 26-29 settembre 1538 (n.4025) in M. LUTERO, *Discorsi*, cit., 282.

³⁹² M. LUTERO, *Kirchenpostille* (1522), WA 10/I,1, riportato in G. EBELING, *Parola e fede*, Milano 1974.

ortodossie; accusati di sedizione dagli *Indices*, censurano essi stessi l'altrui eterodossia. I nostri antologizzatori condividono con i censori, in diversa misura e sfumature, il disagio per le *novitates* incontrollate, l'amore per gli antichi autori, ingiustamente disprezzati, e l'odio per le *factiones* e *seditiones* che dividono la cristianità. Pastori, sovrintendenti ecclesiastici, professori di teologia, nella loro fedeltà alla Parola vivente, cui l'esegesi riformata dava nuova luce, scelsero alleati antichi, i Padri, alla scoperta di nuove ermeneutiche.

2. IL CONFLITTO DELLE INTERPRETAZIONI E LA RISPOSTA DEI PADRI: LE ANTOLOGIE PATRISTICHE

La *licentia scribendi*, l'improvvisa concorrenzialità fra confessioni cristiane, la crisi attorno al concetto stesso d'*auctoritas* in campo religioso e quindi politico posero una formidabile sfida agli uomini del XVI secolo. Le nostre antologie scelsero di rispondere a questa sfida per il tramite dei Padri. Tale scelta non era una delle tante soluzioni possibili, ma un campo di battaglia ineludibile, con cui presto tutti, più o meno riluttanti, dovettero fare i conti.

È nel nome di un Padre, Agostino, e attorno ai suoi scritti antipelagiani che due professori di teologia dell'università di Wittenberg, Lutero e Karlstadt, iniziarono un programma di riforma teologica che presto prenderà dimensioni e motivi ben più ampi delle aule di una facoltà di teologia. Già nella disputa di Heidelberg dell'aprile del 1518 Lutero reclama come i suoi 'paradossi teologici' siano dedotti da san Paolo e Agostino, il più fedele interprete dell'Apostolo. Di fronte all'*avocatio* della Riforma, che rivendica, nelle parole di Calvino, un *Augustinus totus noster*, la Chiesa di Roma non può che ribadire la propria – prudente- fedeltà al vescovo di Ippona; come riassunto da Warfield, «the Reformation, inwardly considered, was just the ultimate triumph of Augustine's doctrine of grace over Augustine's doctrine of the Church³⁹³».

Ma la questione non poteva rimanere confinata all'ambito dell'ermeneutica agostiniana, già da secoli tormentata *crux* teologica. I primi dibattiti fra cattolici e riformati, e poi tra le varie anime in cui la Riforma andava frammentandosi, presto implicarono la necessità di rispondere agli argomenti desunti dai Padri- gli *altri* padri-, tradizionale argomento del dibattito teologico³⁹⁴. Già nella più celebre fra queste dispute, la diatriba *de libero/servo*

³⁹³ Citazione ricordata da D. MACCOLLOUGH, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, London 2003, 110.

³⁹⁴ Il già citato concilio Lateranense V aveva peraltro stabilito che «Nessuno, sia chierico secolare o di qualunque ordine regolare ... venga ammesso ad esercitare tale ufficio, se prima non sia

arbitrio, Erasmo aveva rivendicato l'appello ai Padri greci, dismettendo la pretesa dell'avversario di limitarsi alle Scritture: *Verum hic de Scripturis non est controversia. Utraque pars eandem Scripturam amplectitur et veneratur: de sensu Scripturae pugna est. In cuius interpretatione si quid tribuitur ingenio et eruditioni: quid Graecorum ingeniis acutius, aut perspicacius? Quid in Litteris sacris exercitatus*³⁹⁵? Parlando di ingegni greci, indubbiamente Erasmo pensava ad Origene, e a quella patristica alessandrina così difficilmente conciliabile con linee agostiniane. Alla *conciliatio Patrum*, antico problema dell'esegesi cristiana, si aggiungono adesso nuove difficoltà, come nota Erasmo: *quid faciam, ubi multi diversos sensos afferunt, quorum unusquisque se iurat habere spiritum? Haec adversus illos, qui tam facile reiciunt veterum interpretationem in sacris libris ac suam nobis sic opponunt, velut ex oraculo proditam*³⁹⁶. Nuove ortodossie si costituiscono, a partire dall'esigenza, costitutiva della storia del cristianesimo, di conciliare l'antico con il nuovo: il vecchio Patto e il nuovissimo Evangelo, gli antichi padri e i nuovi esegeti. E l'ardore della polemica dà fuoco e energia a questo moto di sintesi, ove ognuno cerca di mostrare che la propria leva è la più adatta a sollevare e racchiudere il vero significato delle Scritture.

Nella riforma svizzera, come già si accennava, la necessità di un'appropriazione dell'opera dei Padri, volta a normalizzare le loro pagine alle nuove preoccupazioni e dottrine, è sentita molto presto, e, grazie anche alla sensibilità umanistica dei suoi esponenti, il guanto teso dagli avversari è

diligentemente esaminato dal suo superiore competente (di ciò obblighiamo in coscienza lo stesso superiore) e non sia trovato a ciò adatto per integrità di costumi, età, dottrina, prudenza e vita esemplare....Comandiamo a coloro, che si assumono questo incarico, ed a coloro che loassumeranno in futuro, che predichino ed espongano la verità evangelica e la Sacra Scrittura secondo la dichiarazione, l'interpretazione e la spiegazione dei dottori che la chiesa o un lungo uso hanno approvato, la cui lettura è stata accolta sino ad ora e verrà mantenuta nel futuro. E non aggiungano niente che sia contrario o dissonante dal suo vero significato, ma insistano sempre su ciò che non discorda dalle parole della stessa Sacra Scrittura e dalle interpretazioni, ben comprese, dei dottori»; cf. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, a cura di J. ALBERIGO - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Friburgi Brisgoviae 1962, 610-14, tr. it. a cura di R. Rusconi.

³⁹⁵ Cf. LB IX, 1219.

³⁹⁶ Cf. LB IX, 1220.

raccolto con successo³⁹⁷. In ambito luterano, nonostante lo scetticismo del Sassone, che si chiedeva per quale motivo abbeverarsi dai ruscelli invece d'andare alla fonte³⁹⁸, Melantone imprime una svolta patristica decisa ai suoi *Loci*, come si vedrà meglio nelle prossime pagine, che sarà di lezione ai suoi allievi, la seconda generazione luterana, la quale compatta, senza distinzioni fra 'filippisti' e 'gnesio-luterani', farà ampio ricorso all'opera dei Padri nella costituzione della *Early Lutheran Orthodoxy*.

Le nostre antologie si annoverano fra i pionieri di questa normalizzazione e finanche decostruzione dell'argomento patristico. Testi che creano, recepiscono e diffondono *patterns* di citazioni dei Padri, essi si pongono nel dibattito confessionale come meccanismi polemici contro i più diversi nemici e/o come nuove summe teologiche, nella metodologia più aggiornata dei *loci communes*. Il titolo di una delle più famose opere di Erasmo e di molte di queste antologie, *Enchiridion*, riassume quest'ambiguità: ἐγχειρίδιον = in mano, pugnale o manuale. Arma contro gli eretici, manuale di teologia.

La necessità d'impugnare quest'arma riveste poi nella coscienza dei nostri autori valore aspramente pressante. Infatti, *senescente mundo*, come si esprimeva la *Confessio Augustana* del 1530³⁹⁹, le forze del male agiscono più che mai nella storia e il regno dell'Anticristo spadroneggia: il papa ristabilisce la legge abolita da Cristo e insegna la falsa fiducia nelle proprie opere⁴⁰⁰. L'identificazione che Lutero aveva compiuto- a partire dalla confutazione della

³⁹⁷ Così scrive Irena Backus, in proposito della vittoria riformata alla disputa di Berna (1528) dopo la débâcle di Baden (1526): «What has happened in the two years that separate the Baden from the Berne disputation? It cannot be argued that the Reformers' attitude to tradition has changed; what has changed is the way that tradition is cited. Due to the efforts of Bucer and indeed Zwingli the Fathers have been neutralised and appropriated by the Strasbourg-Zurich Reformation. An argument of the type "Augustine says that..." used so successfully by Eck in the Baden Disputation has no place in the Berne debates, as Bucer could easily retort: "Augustine belongs to us anyway"»: cf. I. BACKUS, *Martin Bucer and the Patristic Tradition*, cit., 58.

³⁹⁸ WA 50, 519.

³⁹⁹ Cf. L. RONCHI DE MICHELIS, *Introduzione*, in M. LUTERO, *Opere scelte*. 3. *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino (1521)*, a cura di L. RONCHI DE MICHELIS, Torino 1989, 7-41, 37.

⁴⁰⁰ Cf. ad es. G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Milano 1977², 417-442, e in particolare 438-439.

bolla papale di scomunica e nella *Replica ad Ambrogio Catarino* (1521) - della persona giuridica del papa con l'Anticristo spiega l'urgenza apocalittica con la quale i nostri autori denunciano le dottrine della Chiesa di Roma e descrivono un mondo dominato da potenze diaboliche. È in tale contesto apocalittico che dovremo dunque situare il combattimento che le nostre antologie iniziano: nella storia agiscono potenze che vanno contrastate con la forza della vera dottrina, testimoniata dagli antichi Padri.

3. ANTOLOGIE PATRISTICHE RIFORMATE: IL CORPUS

I miei studi sulle antologie patristiche riformate partono dai lavori di Anthony Lane, che negli ultimi vent'anni ha cominciato a sollevare il velo d'oblio sotto il quale giacevano queste opere. Nella voce dedicata a questi testi nell'*Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*⁴⁰¹, Lane confessa le difficoltà di identificazione di un genere fluido e poco codificato, e procede dunque per esclusione alla definizione di un *corpus*⁴⁰². Ne risulta un insieme essenzialmente cinquecentesco, di cui vengono delineati i remoti antecedenti nei contesti polemici, di definizione dell'ortodossia, generatisi in Oriente in occasione dei dibattiti cristologici postcalcedonesi, ove lo scopo delle citazioni è mostrare la coerenza della propria posizione rispetto ad autori come Atanasio o Cirillo; analogamente, in Occidente è la complessa posterità agostiniana a

⁴⁰¹ A. N. S. LANE, *Anthologies (Patristic)*, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, a cura di K. POLLMANN, 2, Oxford 2013, 536-540.

⁴⁰² La voce nella *Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* dà seguito e sostanza al breve *paper* presentato alla *Oxford Patristic Conference* del 1983: A. S. LANE, *Early printed patristic anthologies to 1566: a progress report*. *Studia patristica* 18, Kalamazoo, Mich. 1989, 365-370. Cf. poi A. S. LANE, *Justification in Sixteenth-Century Patristic Anthologies*, in *Auctoritas Patrum: Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Centuries*, a cura di L. GRANE – A. SCHINDLER – M. WRIEDT, Mainz 1994, 69-95 (=Justification 1994); ID., *'Justification by Faith in Sixteenth-Century Patristic Anthologies: The Claims that were Made*, in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften*, a cura di G. FRANK – T. LEINKAUF – M. WRIEDT, Stuttgart - Bad Cannstatt 2006, 169-190 (=Justification 2006). Il primo saggio è un *survey* delle differenti antologie (Lane ne conta 23 che trattano il tema) e delle relazioni di dipendenza fra di esse; il secondo esamina più nel dettaglio le rivendicazioni teologiche poste a partire dall'opera dei Padri.

Lane non definisce quindi antologia una raccolta di omelie, anche se di diversi autori, né si considera tale una raccolta di passi di autori non identificati. Si escludono anche opere che contengono estratti, ma che sarebbe riduttivo definire antologie, come le *Sententiae* di Pietro Lombardo, ma non testi, come le *Sententiae veterum aliquot scriptorum* di Melantone, che, pur prevedendo un commento del curatore, sono a tutti gli effetti antologie. Altro, fondamentale discrimine è la stampa: si considerano solo le antologie a stampa- includendo anche testi composti in epoche precedenti l'età della stampa, ma che conobbero edizioni moderne; Lane si ferma quindi al 1566. Infine, l'aggettivo «patristiche» che qualifica le nostre antologie non esclude testi che contengono materiale classico e medievale, pena l'esclusione di esemplari fra i più significativi.

richiedere l'intervento di antologizzatori, come Prospero di Aquitania ed Egesippo⁴⁰³.

In tale corpus si possono distinguere, seguendo Lane:

1. Antologie etico/morali, organizzate per argomenti in ordine alfabetico⁴⁰⁴.

2. Commentari biblici, che sul modello di Beda, Pietro Lombardo o Tommaso d'Aquino commentano il testo sacro verso per verso o sezione per sezione, riportando il commento dei Padri⁴⁰⁵.

3. *Loci communes*: una forma di antologie molto popolare è quella organizzata secondo *loci communes*, più o meno analoghi al modello reso famoso da Melantone⁴⁰⁶.

4. Antologie polemiche: secondo il modello dei florilegi cristologici orientali, Lane definisce così testi che fanno uso delle citazioni patristiche per affrontare specifiche questioni dottrinali controverse⁴⁰⁷.

⁴⁰³ A. S. LANE, *Anthologies*, cit., 537.

⁴⁰⁴ Fra XV e XVI secolo vengono pubblicate a stampa opere medievali molto fortunate come il *Manipulus florum* (1483) di Thomas Hibernicus (†c. 1340) o il *Liber scintillarum* (1544) del cosiddetto *Defensor* di Ligugé (fl. ca. 700). Altre opere molto significative di questo genere sono la *Polyantha* (1503) di Domenico Nani Mirabelli (prima metà XVI secolo), e le antologie ad opera di Antonio Melissa (1546), Bartolomeo Amantius (1556), Rodrigues Andreas (1557). A questa tipologia si possono accomunare le antologie di Peter Pickering (1551) e Ferdinand Bartholameus (1565) sul comportamento del clero.

⁴⁰⁵ Lane cita l'antologia di Petrus de Herentals (m. 1390) sui Salmi, stampata nel 1480; Iodocus Badius (*Bibbia*, 1520), ristampata da Godfried Tilmannus (1551); Franciscus de Puteo (*Salmi*, 1520); Johann Gastius (*Bibbia*, 1542); Luigi Lippomano (*Genesi*, 1546; *Esodo*, 1550); Francisco Zefiro (*Pentateuco*, 1547); Christoph Obenheim (*Vangeli e Atti*, 1563); Antonio Carafa (*Salmi*, 1564); Sebald Mayer (*Lamentazioni*, 1565).

⁴⁰⁶ Lane ricorda le antologie di Hermann Bodius (1527), Robert Barnes (1530), Bartholomew Westheimer (1536, 1552), Johann Piscator (1537), Antonius Corvinus (1539), Erasmus Sarcerius (1539, 1540), Johann Hofmeister (1547), Andreas Musculus (1552, 1555, 1556, 1563), Sebastian Ammanius (1553), Guy de Brès (1555), Bartolomeo Urbinate (m. 1350) (1555, 1556); Thomas Becon (1558), Christoph Obenheim (1563), Jean Crespian (1565).

⁴⁰⁷ Il tema più diffuso è l'Eucarestia, con otto antologie specificatamente dedicate all'argomento: Melantone (1530), Alardo di Amsterdam (1532), John Veron (1550), Benedict Vernier (1554), Jean Garet (1561, 1561); Martin Ruland (1561), Johann Gropper (1566). Altri soggetti sono la preghiera per i defunti e il culto dei santi (Jean Garet 1565 e Thomas Beauxamis 1566), la persona di Cristo (Joannes Adamides 1560, Mattia Flacio Illirico 1560), la giustificazione per sola fede *Catholicus consensus verae ecclesiae* ... (1551). Infine, una sul Purgatorio, di Georg Witzel, del 1545, e una sulle tradizioni non scritte, di Thomas Cranmer (1556?).

5. Antologie devozionali⁴⁰⁸.

All'interno di questo ampio corpus, la mia scelta è stata necessariamente orientata verso le antologie, molto meno numerose, che presentassero citazioni di Clemente e Origene di Alessandria; al loro interno, si sono eliminati i testi che si limitavano a riportare citazioni già individuate da altri antologizzatori, e ci si è concentrati sui testi di quattro autori, appartenenti al genere delle antologie polemiche o dogmatiche. Le prime due antologie, l'*Unio dissidentium* e l'*Enchiridion* di Andreas Musculus, sono testi profondamente 'originali' e influenti, che si impongono sul mercato editoriale e nel dibattito confessionale, e che dedicano un posto importante ad Origene, ignorando Clemente. Gli altri due autori prescelti per l'analisi, Hamelmann e Obenheim, dipendono in maniera molto maggiore dalle antologie precedenti e dalle Centurie di Magdeburgo, ma si segnalano per scopi e formulazione delle loro antologie e per l'introduzione, sulla scia delle Centurie, della voce di Clemente; Lane comprende nella sua analisi solo il testo di Obenheim, mentre non conosce Hamelmann né il ruolo giocato dalle Centurie in Obenheim.

Tutti i nostri testi strutturano il pensiero dei Padri secondo *loci communes*; una di esse, l'*Unanimis consensus* di Hamelmann, tratta monograficamente solo il *locus* della giustificazione. Dunque, adesso la nostra analisi, prima di esaminare più nel concreto le antologie, si volgerà alla forma del *locus*, per comprenderla più da vicino all'interno della grande ricerca umanistica del metodo.

⁴⁰⁸ Ricordiamo le opere di Jacobus Gaudensis (1505) e Daniel Agricola (1509) sulla passione di Cristo. Altre sono dedicate al tema della preghiera, come quelle di Timannus Borckens (1551) e Andreas Musculus (1553, 1553, 1559).

4. TUUM IPSUM PECTUM BIBLIOTHECAM FACITO CHRISTI⁴⁰⁹: LA TOPICA COME SCIENZA DI CRISTO

Si propone qui di identificare in Erasmo il punto di partenza per comprendere il significato della parola *locus* nel Cinquecento, la sua relazione con l'esegesi scritturistica e con la prova autoritativa. La riflessione dell'umanista, erede e partecipe della trattatistica più recente, memore della lezione degli antichi, ha imposto dei modelli, creato e diffuso un lessico, offrendo soluzioni e punti di domanda cui si daranno risposte originali, non ultime quelle delle nostre antologie.

Mi sembra opportuno partire da un brano della *Ratio seu Methodus verae theologiae* erasmiana⁴¹⁰, in particolare alcune pagine dedicate all'allegoria, profondamente informate dalla lezione origeniana. Il discorso sull'allegoria nasce dalla riflessione sul *sermo sacrae litterae*: esso *tropis et allegoriis ac similibus seu parabolis fere opertus est et obliquus*. L'eterna Sapienza, in una benigna *accomodatio*, balbetta allegorie, favole con cui venir incontro alla nostra puerizia; dunque, ad esse dobbiamo porre attenzione: *quae nisi succurrunt, praesertim in Veteris Testamentis voluminibus, maxima pars fructus perierit lectori*⁴¹¹.

⁴⁰⁹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae seu Methodus*, in *Opera Omnia*, Lugduni Batavorum V, 294.

⁴¹⁰ Questo scritto (1518) è l'ampliamento della prefazione al Nuovo Testamento; rispetto a questa prima versione, nell'edizione del 1518 la parte sui *loci* è spostata alla fine dell'opera.

⁴¹¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae*, cit., 124 E. Cf. questo brano dell'*Enchiridion* (in *Opera Omnia*, Lugduni Batavorum V, 8 F): «Habet autem Spiritus ille Divinus suam quamdam linguam suasque figuras, quae tibi sunt in primis diligenti observatione cognoscendae. Balbutit nobis Divina sapientia, et veluti mater quaequam officiosa, ad nostram infantiam voces accommodat» e questo brano sull'interpretazione delle Scritture del giovane Agostino, nel *De vera religione* (50, 98): «Utamur gradibus quos nobis divina providentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delectati evanesceremus in cogitationibus nostris, et totam vitam in quaedam vana somnia verteremus; rationali creatura serviente legibus suis, per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam verba visibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo ludere, et interiores oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est ineffabilis misericordia Dei».

All'*accomodatio* del Proteo divino⁴¹², mossa dalla sua *caritas*, corrisponde l'*accomodatio* dell'esegeta e predicatore, che permette di insegnare, persuadere, commuovere, e scolpire nell'animo gli insegnamenti⁴¹³.

Come Erasmo nota più avanti, ogni *ineptus allegorismus* che inventi storie fantasiose e complicate, senza limitarsi ad *accomodare ad allegoriam* il testo sacro, è da condannare; ma il linguaggio stesso del divino retore è allegorico: *cumque constet Christum allegoriis usum, et Paulum aliquot Veteris Instrumenti locos per allegoriam interpretari*⁴¹⁴; e ancora: *totus ferme Christi sermo figuris ac tropis obliquus est*⁴¹⁵. Se non si interpretano allegoricamente i *loci*- qui, sembra di poter leggere, i 'passi'- delle Scritture, soprattutto dell'Antico Testamento, il lettore non ne ricaverà pressoché alcun frutto- o peggio, ne avrà danno. La legge che platonicamente regola questa lettura è che *quidquid hic visibilis mundus offert oculis corporeis, ejus ideam reperiens in rebus animi*; il compito dell'uomo è dunque quello di decifrare i *signa* disseminati nel reale e le allegorie narrate dal Signore – semplici e quotidiane, parabole da tutti comprensibili- tramite la propria intelligenza, abitata dalle idee necessarie alla decrittazione. Ma *quibus ex fontibus petendae sint allegoriae*, si chiede Erasmo: *partim* esse andranno cercate con il soccorso di Dionigi e del suo *De Divinis Nominibus*, *partim* in Agostino nel terzo libro del *De doctrina christiana*. Altrettanto parziale (*non satis esse circumspicere*) sembra a Erasmo l'analisi classica del quadruplice senso delle Scritture: storico,

⁴¹² LB V, 94 B: «Adeo cum nostro Christo nihil sit simplicius, tamen arcano quodam consilio Proteum quendam repraesentat varietate vitae atque doctrinae»; cf. G. CHANTRAINE, "Mystère" et "Philosophie du Christ" selon Érasme: Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518), Namur - Gembloux 1971, 297.

⁴¹³ Cf. ad es. ERASMO DA ROTTERDAM, *Metodo per giungere velocemente alla vera teologia*, in *Scritti teologici e politici*, a cura di E. CERASA – S. SALVADORI, Milano 2001, 485: «Se poi a tal proposito qualcuno dicesse che occorre astenersi completamente dai vizi e dagli scambi con gli uomini disonesti per tendere al meglio fino a quando non si perviene alla ricompensa che è stata promessa a quanti avranno perseverato fino alla fine, commuoverebbe in maniera più forte quelli che ascoltano se si adeguasse tutto ciò all'allegoria degli Ebrei (si accommodet allegoriam Hebraeorum), che sotto la guida di Mosè scapparono dall'Egitto e guadagnarono la libertà dopo una terribile dolorosa schiavitù ...».

⁴¹⁴ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae*, cit., 126 B-C.

⁴¹⁵ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae*, cit., 197.

tropologico, allegorico, anagogico. Invece, *verum etiam considerandum erit in singulis horum, qui gradus sint, quae differentiae, quae tractandi ratio: quot modis tractat Origenes Abraham a Deo tentatum, et in historia versans, quos tamen locos invenit*⁴¹⁶. Il modo di lettura origeniano è preferibile perché offre una versatile analisi che tiene conto dei gradi, delle differenze, del modo d'esposizione, com'è evidente nel suo commento alle tentazioni di Abramo (il riferimento è all'ottava omelia su *Genesi*). I *loci* di cui parla Erasmo, trovati da Origene in quest'esposizione, numerosi anche sol restando all'interpretazione 'storica', sono adesso interpretabili non tanto come 'passi'⁴¹⁷ ma sembrano piuttosto riferirsi al termine tecnico classico, specialmente nel suo senso ciceroniano e quintiliano: *sedes argumenti*, mezzi dell'*amplificatio* retorica⁴¹⁸, legati alla *copia verborum*⁴¹⁹. Dunque, come nota Godin, Erasmo «attribue à Origène une qualité majeure recherchée par le rhéteur idéal: l'abondance oratoire à portée universelle⁴²⁰». Ma non solo abbondanza oratoria: *ut ne dicam interim, quod typus pro varietate rerum, ad quas accomodatur, pro diversitate temporum velut aliam accipit figuram*. La virtuosa *accomodatio* dell'esegeta permette di affiancare i vari episodi della storia del figliol prodigo, sol restando alla tropologia, a sempre nuovi significati. Nasce quasi un nuovo discorso: *nova pene facies sermonis nascitur*, in una creatività inesaurita che rende l'Alessandrino il più felice *artifex* di allegorie.

La trattazione delle allegorie è intrinsecamente legata nel discorso erasmiano al ribadito invito a non leggere *e summulis, elenchis et conciunculis*, ma attingendo *ad fontes*: è la natura stessa di tali *fontes* a richiedere la complessa operazione di 'spostamento', di cambiamento di *locus* potremmo dire, che il procedimento allegorico comporta. E quindi *prima sit cura librorum omnium Veteris*

⁴¹⁶ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae*, cit., 127 B-C.

⁴¹⁷ Così traduce S. SALVADORI in ERASMO DA ROTTERDAM, *Metodo per giungere velocemente alla vera teologia*, cit., 533: «In quanti modi tratta Origene di Abramo messo alla prova da Dio e, nonostante non si discosti dalla storia, quanti aspetti vi rinviene!».

⁴¹⁸ *Ad Herennium*, II, 30, 47: «*amplificatio est res quae per locum communem instigationis auditorum causa sumitur*».

⁴¹⁹ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, V, 10, 20.

⁴²⁰ A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, cit., 284.

Novique Testamenti sententiam ex priscis illis interpretibus perdiscere: gli antichi interpreti vanno seguiti nella loro *accomodatio* fedele e obbediente alle regole del testo- testo che, come si è visto, chiede per sua natura il trasferimento allegorico.

Una coerente lettura delle Scritture, inoltre, comporta che *qui recte voluit uti Scripturis, non sat habeat, quatuor aut quinque decerpisse verba: quin potius circumspiciat, unde natum sit quod dicitur. Frequenter enim hujus aut illius loci sensus ex superioribus pendet*. Il *locus*, il passo, va letto nella considerazione complessiva di molti fattori: *perpendat, a quo dicatur, cui dicatur, quo tempore, qua occasione, quibus verbis, quo animo, quid praecesserit, quid consequatur*⁴²¹. Il senso della Scrittura, ricavato dai termini oscuri, è la corrispondenza con l'*orbis doctrinae Christianae*, con la vita di questo, con l'*aequitas naturalis*. È in termini di simmetria, di totalità, di equilibrio fra le parti, di posizione nello spazio, e dunque, in ultima analisi, di *topica*, che si comprendono le Scritture.

Erasmus reitera costantemente l'invito ad una lettura delle Scritture condotta *opportune, caute, caste*. Ciò è particolarmente importante nella polemica confessionale, ove si rischia di forzare il testo senza giovare alla causa, anzi, di provocare il riso e il disprezzo degli avversari, o la repressione dei posteri, affermando *quidpiam ex argumento, cuius refutatio mox occurrat vel tenuiter erudito*. In tale intemperanza polemica o ingenuità esegetica sono incorsi Ambrogio- nella polemica contro gli ariani, o contro Novaziano- Beda, Agostino contro i donatisti⁴²².

⁴²¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae*, cit., 128 A-B.

⁴²² Le parole con cui Erasmo censura gli argomenti agostiniani contro i donatisti- scismatici che comunque Erasmo concorda nel ritenere folli- poi, sembrano particolarmente severe: *ipsa etiam sermonis species arguit illum eam disputationem ad praesentium animos et aures eiusque temporis statum accommodasse*. Non è questa l'*accomodatio* predicata dall'umanista, che si riserva di non entrare nel dettaglio del giudizio dottrinale, ma rileva un fatto storico: «Donatistae assumebant haereticos extra ecclesiae consortium esse, extra quam non sit baptismus. Ad quam rem comprobendam, multis scripturarum testimoniis utitur Cyprianus et argumentis item plurimis cumque hoc complures episcopi, quorum suffragia recensentur in Actis synodi Carthaginensis. Mihi quidem modis omnibus probatur, quod definivit ecclesia. Tantum in hoc haec adduximus, ut ostenderemus exempli gratia locum ad victoriam detortum».

Erasmus denuncia l'astio polemico, la scarsa contezza del contesto, la pretestuosità di tanti *testimonia et argumenta* invocati dalle parti in conflitto. Tale è, conclude, un *locus detortus ad victoriam*. L'ermeneutica dunque è *scientia* del *locus*, da praticare in serena neutralità rispetto alle motivazioni polemiche e confessionali di partenza: questa lezione sarà messa alla prova dalle nostre antologie, come presto si vedrà.

E dunque il discorso trapassa naturalmente, infine, ai nostri *loci*:

Id est hujusmodi, ut locos aliquot Theologicos aut tibi pares ipse, aut ab alio quopiam traditos accipias: ad quos omnia quae legeris, velut in nidulos quosdam digeras, quo promptius sit, ubi videbitur, quod voles vel promere, vel recondere, velut (ut exempli causa rem notem) de fide, de jejunio, de ferendis malis, de sublevandis infirmis, de ferendis impiis Magistratibus, de vitando simplicium offendiculo, de studio Sacrarum litterarum, de pietate erga parentes, aut liberos, de Christiana caritate, de honorandis Primatibus, de livore, de obtrectatione, de castimonia, atque aliis id genus: nam innumerabiles fingi possunt⁴²³.

L'operazione che Erasmo descrive trasferisce ai libri sacri il metodo di individuazione di *loci communes* da lui esposto nel *De copia*⁴²⁴: occorre cercare

⁴²³ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae*, cit., 130-131.

⁴²⁴ Cf. ERASMO DA ROTTERDAM, *De duplici copia verborum ac rerum*, a cura di B. I. KNOTT, Amsterdam 1988. Da notare che già nel *De copia* la trattazione delle allegorie teologiche («de allegoriis theologicis»), cui Erasmo avrebbe voluto dedicare uno studio separato, mai apparso, precede immediatamente il capitolo «ratio colligendi exempla» (cf. ERASMO DA ROTTERDAM, *De copia*, cit., 258). Si legga questo passo: *Ergo qui destinavit per omne genus autorum lectione grassari (nam id omnino semel in vita faciendum ei qui velit inter eruditos haberi), prius sibi quam plurimos comparabit locos. Eos sumet partim a generibus ac partibus vitiorum virtutumque, partim ab his quae sunt in rebus mortalium praecipua, quaeque frequentissime solent in suadendo incidere. Easque conueniet iuxta rationem affinitatis et pugnantiae digerere; nam et quae inter se cognata sunt vltro admonent quid consequatur, et contrariorum eadem est memoria. Puta sit exempli causa primus locus pietas et impietas. Huic subiiciuntur species inter se cognatae: prima est pietas in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes aut in liberos ... Haec per omnes locos tractari possunt: primum quid sit pietas, quomodo differat a caeteribus virtutibus, quid habeat peculiare, quibus officiis praestetur aut violetur, quibus rebus alatur aut corrumpatur, quid fructus homini pariat. Hic se aperit campus exemplorum ac iudiciorum. Sed virtutum ac vitiorum ordinem sibi quisque suo fingat arbitrio, vel e Cicerone, siue malit e Valerio Maximo, aut ex Aristotele aut ex diuo Thoma petat. Denique si malit, elementorum ordinem sequatur. Neque enim id magni refert, quanquam nolim illum omnes huius generis particulas tam minutim concisas in ordines referre, verum eas duntaxat quae videantur frequenter in dicendo usu venire. Id autem vel ex locis causarum licebit cognoscere, nempe demonstratoriis, suasoriis et iudicialibus. Quod genus ferme sunt tituli apud Valerium Maximum, et nonnulli apud Plinium (ERASMO DA ROTTERDAM, *De copia*, cit., 258-259). Il riferimento a Valerio Massimo è alla sua collezione di *exempla* (*Factorum ac dictorum memorabilium libri IX*); cf. A. MOSS, *Printed Commonplace-Books and Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996, 110.*

individualmente- o leggere da qualcuno che lo abbia già fatto- i *loci theologici* «grazie ai quali sia possibile catalogare tutto quello che leggi come lo avessi a portata di mano e sia perciò più facile tirar fuori o mettere da parte quello che ti serve⁴²⁵». Erasmo continua:

his in ordinem compositis, iuxta rerum pugnantiam, aut affinitatem (ut in *Copia* quoque nostra quondam indicavimus) quidquid usquam insigne est, in omnibus Veteris Instrumenti libris, in Euangelis, in Actis, in litteris Apostolorum, quod conveniat, vel dissonet, ad hos erit redigendum. Quod si cui visum erit, poterit ex antiquis Interpretibus, postremo vel ex Ethnicorum libris huc conferre, quod usui futurum existimarit. Hac usum fuisse ratione divum Hieronymum, ex ipsius scriptis mihi propemodum videor animadvertere. Sive quid erit disserendum, aderit ad manum parata supellex: sive quid explicandum, facilis erit locorum collatione.

I passi raccolti andranno ordinati secondo affinità e differenze; l'accento a *quod conveniat, vel dissonet* sembra riecheggiare precisamente le parole del grande teorico dei *loci*, di una generazione precedente ad Erasmo, Rodolfo Agricola,

lasciando ai metafisici la ricerca di «quid sit definitio, quid item genus, quid species, quid causae, quid eventa» (che sono appunto argomenti di schietto carattere metafisico), l'Agricola può attribuire al dialettico il diritto di stabilire quei nessi logici essenziali che permettono ai singoli «artisti» di scorgere in che siano «vel consentanea, vel dissidentia ea quae proponuntur», e, quindi, i principi necessari di ogni predicazione razionale⁴²⁶.

Ma il modello esplicitamente richiamato da Erasmo è molto più antico, ovvero il grande esegeta e traduttore del testo sacro, Girolamo. Tale illustre progenitore alla dottrina dei *loci* è richiamato anche nella *Vita Hieronymi*, in cui il ritratto ammirato del santo, vero umanista, recita così:

⁴²⁵ ERASMO DA ROTTERDAM, *Metodo per giungere velocemente alla vera teologia*, cit., 553.

⁴²⁶ Cf. C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Napoli 2007, 256. A. MOSS, *Printed Commonplace-Books*, cit., 112, sottolinea in proposito di un passo della *Ratio colligendi exempla* erasmiana, aggiunto nell'edizione del 1534, che la lezione dell'Agricola servì ad Erasmo per allargare la propria concezione dei *loci* da un uso esclusivamente limitato all'*amplificatio* retorica verso un metodo argomentativo rigoroso.

Relegebat vniuersam bibliothecam suam, veterum studiorum memoriam sibi renouans; sacras litteras ad verbum ediscebat. Meditabatur in prophetis, in eruendis oraculorum mysteriis vigilantissimus. Ex euangelicis et apostolicis litteris, uelut ex purissimis fontibus, Christi philosophiam hauriebat. Primus enim ad pietatem gradus est, scire authoris tui dogmata. Caeteros interpretes adhibito delectu iudicioque legebat, nullum omnino scriptorem praetermittens, unde non aliquid decerperet, non ethnicos, non haereticos. Nouerat enim vir prudentissimus ex sterquilinio legere aurum; nouerat e fructibus melleum desumere succum, araneae sua relinquens venena; et iam tum ab Aegyptiis quicquid poterat conuasabat, hostium opibus domini templum locupletaturus. Quoque certior esset memoria et paratior usus: quicquid legerat, id in locos digerebat, compositis singulis vt affinitatis aut pugnantiae ratio postulabat⁴²⁷.

La lettura ardente *ex fontibus*, l'esercizio della memoria (altro grande protagonista della trattazione antica e umanistica sui *loci*), il vaglio attento e ad ampio raggio degli *interpretes*, la pratica squisitamente antologica del suggerire il miele⁴²⁸ conducono Girolamo alla *digestio in locos*: la capacità di discernere l'appartenenza al *locus* corretto è generativa di un discorso armonico e razionale.

E dunque, la scienza dei *loci* è apparentata alla pratica esegetica degli *optimi interpretes*, con la quale si permette alla Scrittura/*Verbum* di autointerpretarsi: *quandoquidem haec non Origeni tantum, sed et Augustino optima ratio est interpretandi Divinas litteras, si locum obscurum ex aliorum locorum collatione reddamus illustrem: et mysticam Scripturam mystica, Sacra Sacram exponat*⁴²⁹. La capacità generativa di *copia* del metodo dei *loci* è nel caso delle Scritture non semplice *amplificatio* retorica, ma disciplina euristica che nell'esercizio della selezione e nel riconoscimento dell'ambito, rivela il senso nascosto, mistico, seguendo la più gloriosa tradizione esegetica cristiana, erede della classicità.

⁴²⁷ ERASMO DA ROTTERDAM, *Hieronymi Stridonensis vita*, in *Erasmi Opuscula: A Supplement to the Opera Omnia*, a cura di W. K. FERGUSON, Dordrecht 1993, 125-190, 151.

⁴²⁸ Nelle *Epistulae morales* senecane (LXXXIV 3-9) si prescrive l'imitazione delle api: tutto ciò che abbiamo raccolto dalle nostre letture dobbiamo conservarlo separatamente (*quaecumque ex diversa lectione congessimus, separare*) e poi con le risorse del nostro ingegno naturale (*adhibita ingenii nostri cura et facultate*) mescolarlo e ricavarne il miele (*in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit, unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est, appareat*); in maniera analoga, avviene la trasformazione del cibo nel corpo umano: solo se trasformato, rinvigorisce il corpo e rinnova il sangue. Cf. A. MOSS, *Printed Commonplace-Books*, cit., 12-13.

⁴²⁹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae seu Methodus*, cit., 131 B.

Se il senso non si rivela al semplice accostare e disgiungere i passi, l'interprete può procedere ulteriormente: *qua quidem ex re non solum illud commodi capietur, ut sensus alibi non intellectus percipiatur, verum adjungetur auctoritas*. La dissoluzione delle ambiguità e delle dissonanze è ottenuta tramite l'*aggiunta* di *auctoritas* a quella *summa* delle Scritture; è in fondo questo il principio, esplicito o piuttosto implicito, alla base delle nostre antologie:

quamvis ubique divinae Scripturae auctoritas vel unico verbo nobis satisfacit, tamen aliquando fit, ut de interpretatione possit ambigi, praesertim cum veteres etiam non raro dissentiant. Proinde si plura consentient, ad fidem facient: sin dissentient, aut enim pugnabunt, excitabunt nos ad exactius scrutinium⁴³⁰.

La proposizione concessiva iniziale rivela l'equilibrio in cui si muoverà ogni tentativo riformato di lettura dei padri: *nonostante* basti l'autorità della Scrittura, *unico verbo*, tuttavia *de interpretatione possit ambigi*, l'interpretazione non è univoca, e gli antichi non concordano. Ma tale dissenso è origenianamente stimolante- si ricordi il *defectus litterae* di cui parlava l'Alessandrino- spingendo ad attingere un'analisi più profonda. È necessario scrutare le contraddizioni che appaiono nei testi sacri, esemplate da Erasmo in breve: infatti *et hunc usum adferet locorum collatio, ut idioma ac tropos arcani sermonis certius agnoscamus*. Lungi dall'essere semplice esercizio dialettico, la *locorum collatio* mostra le diafonie e rivela la necessità di trascenderle nella comprensione dell'arcano sermone divino.

Così istruito, lo studioso di teologia potrà immergersi completamente nelle Scritture, disprezzando parafrasi e *Scoti conclusiones et argumenta*, ignorando dizionari, summe e compendi, memore che

recte monet Sapiens ille, ut *aquam de tua bibas cisterna* : et adeo non sit necesse aliunde rogare, ut tu potius de tuo fonte derives in alios. Quin igitur omissis confusis istis formulariis, et impuris summulariorum lacunis, tuum ipsius pectus bibliothecam facito Christi, ex eo velut e penuario depromito providus paterfamilias seu nova, seu vetera, utcumque postulabit res. Longe vividius penetrant in animos auditorum,

⁴³⁰ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae seu Methodus*, cit., 131 C.

quae e tuo pectore ceu viva prodeunt, quam quae ex aliorum farragine subleguntur⁴³¹.

Bevi l'acqua della tua cisterna (*Prov* 5, 15), fa del tuo cuore la biblioteca di Cristo: la mente, la memoria, fonti dell'acqua viva, diventano in queste formule origeniane e geronimiane⁴³² *loci* dove riporre ciò che si è scoperto in se stessi e non in letture derivate e impure. In un moto ondulatorio, infine, il discorso, che si era mosso dalla necessità di leggere i testi sacri all'utilità degli interpreti, ed era ora tornato alla lettura del vivo testo, si sposta ai *commentari*. Ad essi- primo ancora una volta quello dell'Alessandrino- ci si rivolge *ad sanam doctrinam*; essi ci evitano lo sforzo di compiere il lavoro che essi hanno già fatto, a patto che ci rivolgiamo *in his, qui vere sapiunt Christum, qui ardent, qui vivunt aguntque, qui veram pietatem et docent et praestant*. Così, potremo almeno un po' imitarli.

Questo lungo excursus erasmiano ha auspicabilmente mostrato l'importanza della lezione erasmiana nella formulazione della teoria cinquecentesca dei *loci*, per cui non è sufficiente fermarsi alla fortunatissima elaborazione che ne darà Filippo Melantone. Il modello melantoniano- di per sé profondamente informato dalla lezione erasmiana, come si vedrà adesso in breve- non basta a spiegare il complesso dispositivo con cui le nostre antologie chiamano in causa, nei loro *loci*, i passi delle Scritture e i passi dei Padri, pretendendo di rispondere così fedelmente all'imperativo della riforma: *sola Scriptura*, e *tuttavia* aggiungendo *auctoritas*. Stabilire in che misura le nostre

⁴³¹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Ratio verae theologiae seu Methodus*, cit., 132 E.

⁴³² Cf. A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, cit., 292. Ad es., si veda ORIGENE, *Omellie sulla Genesi*, a cura di M. I. DANIELI, Roma 1978, 195: «Proviamo anche a fare quello di cui ci ammonisce la Sapienza dicendo: *Bevi le acque dalle tue fonti, e dai tuoi pozzi, e la tua propria fonte sia per te*. Prova anche tu che ascolti, ad avere un tuo proprio pozzo e una tua propria fonte; affinché tu pure, quando prenderai in mano il libro delle Scritture, incominci ad esprimere anche dalla tua propria intelligenza una qualche comprensione, e, secondo quanto hai imparato in chiesa, tenta anche tu di bere dalla fonte del tuo spirito. Dentro di te c'è l'origine dell'*acqua viva*, ci sono le vene perenni e le correnti abbondanti dell'intelligenza razionale, se appena non siano ostruite dalla terra e dai detriti. Ma datti da fare per scavare la tua terra e purificarla dalle immondezze...». Sull'immagine del petto come biblioteca di Cristo, cf. GIROLAMO, ep. LX, PL 22, 595.

antologie operino ciò come riconoscimento dell'ordine e del senso delle Scritture
o come *locus detortus ad victoriam*, è compito del lettore.

5. FRA ALLEGORIA E GRAMMATICA: I *LOCI* MELANTONIANI E I *TESTIMONIA PATRUM*

I *Loci communes* più famosi del secolo, l'edizione dell'opera di Filippo Melantone del 1521, libro degno d'immortalità e della dignità del canone apostolico⁴³³ secondo il caldo elogio di Lutero, si aprono anch'essi nel segno dell'allegoria... - e di Origene.

Nella lettera dedicatoria⁴³⁴ a Tilemann Plettener, Melantone pone l'origine dei *Loci* nella precedente lettura ed esposizione della *Lettera ai Romani*, vero manuale di metodo dell'insegnamento religioso⁴³⁵. Adesso, nei *Loci*, il *Praeceptor* si propone di scrivere non un commentario, ma un *index*, una *nomenclatura locorum*, che non distraiga dalla lettura delle Scritture, ma la faciliti. Il desiderio più grande di Melantone, infatti, è che *christianos omnes in solis divinis literis liberrime versari et in illarum indolem plane transformari*. Nelle Scritture è inscritta l'immagine *absolutissima* della divinità, e cade nell'errore chiunque cerchi altrove la *christianismi forma*. Ma, si domanda l'autore, *quantum enim ab huius puritate absunt commentarii?*

In un recente e brillante saggio⁴³⁶ di Philippe Büttgen sull'allegoria melantoniana si sottolinea, in linea con i critici moderni dei *Loci*, come qui Melantone faccia riferimento a testi quali i commentari alle *Sentenze* di Pietro Lombardo e non in genere alle opere esegetiche; la critica alle *scholasticae nugae*, come le chiamerà qualche riga dopo, mira a sostituirle con un nuovo genere di Somma teologica che rimpiazzì il modello dell'Aquinate⁴³⁷. Dalla critica degli

⁴³³ WA 18, 601.

⁴³⁴ *Melanchthons Werke in Auswahl* (MWA), II, 1, 3-8.

⁴³⁵ Cf. C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo*, cit., 433.

⁴³⁶ P. BÜTTGEN, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles*, a cura di G. DAHAN - R. GOULET, Paris 2005, 289-322.

⁴³⁷ P. BÜTTGEN, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes*, cit., 318-319.

antichi modelli, Melantone trascorre naturalmente alla critica all'interpretazione allegorica:

Non sic detrivērant τὸ ψυχικὸν scriptores, ut nihil nisi πνευματικὰ spirarent. Ex Origene si tollas inconcinnas allegorias et philosophicarum sententiarum silvam, quantulum erit reliquum? Et tamen hunc auctorem magno consensu sequuntur Graeci et ex Latinis, qui videntur esse columnae, Ambrosius et Hieronymus⁴³⁸.

Una delle più celebri critiche melantoniane ad Origene e al sistema allegorico si pone al di dentro del sistema dei *loci*, in polemica con l'opera erasmiana⁴³⁹. L'esautorazione critica dell'allegoria è in perfetta sintonia con la polemica luterana contro di essa, che rende, come scrive Büttgen, «le moment que nous appelons Réforme est celui où l'allégorie s'est fait exclure de la scientificité théologique⁴⁴⁰». La posizione melantoniana, come spesso avviene, modera la radicalità di Lutero, e il *Praeceptor Germaniae* recupera parzialmente, anche per il tramite dei *loci communes*, il senso allegorico⁴⁴¹.

⁴³⁸ MWA II, 1, 4-5. Büttgen (P. BÜTTGEN, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes*, cit., 319) traduce: «les autres [de la Bible] n'avaient pas usé le ψυχικὸν au point de ne respirer que des πνευματικὰ etc.» e rileva come l'ironia della frase possa sfuggire ai moderni, che hanno talvolta (come Pöhlmann) frainteso il testo.

⁴³⁹ Il punto debole del raffinato saggio di Büttgen a mio parere risiede nell'emarginazione del modello erasmiano, chiamato in causa solo per rilevarne la connotazione solo morale dei *loci* (che, come si è visto, non riassume l'insegnamento erasmiano in materia), superata da Melantone; cf. P. BÜTTGEN, *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes*, cit., 308.

⁴⁴⁰ La centralità della posizione di Lutero sull'allegoria nella storia dell'interpretazione è descritta da G. SASSO, *Allegoria e simbolo*, Torino 2014, 113-132, che sottolinea come all'interno di questo rifiuto, Lutero rimanga comunque all'interno del sistema allegorico 1. nel mettere in rilievo il senso *literalis propheticus*, ovvero la centralità del Cristo come vero unico senso della Scrittura e 2. nella questione eucaristica, in cui pur predicando una presenza reale del corpo di Cristo, si distingueva fra corpo glorioso e corpo umano, e quindi nelle specie ci fossero «ormai un altro corpo e un altro sangue, resi simbolici dalla riappropriazione che, morendo e risorgendo, Cristo aveva fatto della sua divinità», *ibid.*, 131. Tali rilevi, pur validi e testimoni infine del permanere di Lutero all'interno di un sistema metafisico- che tale è, infine, ogni sistema allegorico nel senso ampio di Sasso- non tolgono la decisività del luterano rifiuto dell'allegoria come modalità d'interpretazione delle Scritture.

⁴⁴¹ Il criterio da tener saldo è il rispetto della *ratio naturae* di ciò che si allegorizza, che può essere rispettato mediante un sapiente uso delle *formae locorum communium*: «In historiis allegoria periculosior est: sed mihi tamen sic videtur habendam esse rationem naturae eius, quod per allegoriam tractatur. Nam omnino si discrepent eorum inter se naturae quae conferuntur, absurda est allegoria: deinde ut locorum communium formis utamur»: F. MELANTONE, *De Rhetorica libri tres*, Coloniae, [Fuchs], 1523, C3 r. Melantone ribadisce sempre l'importanza di stare

Nei *Loci* Melantone dunque segna il proprio distacco da modelli di summe dogmatiche *recentiores* quali quelle del Damasceno o di Pietro Lombardo; se il primo è attaccato perché *nimum philosophatur*, il secondo *congerere hominum opiniones quam scripturae sententiam referre maluit*⁴⁴². A questi cattivi esempi risponde il nuovo sistema, che si propone di indagare in primo luogo quei *loci*, ovvero *vis peccati, lex, gratia*, senza la conoscenza dei quali nessuno può esser detto cristiano. Invece, i *mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus*. Lo scopo stesso dell'incarnazione del Figlio (*carne filium deus Optimus Maximus induit*) è l'invito a volgere lo sguardo verso la nostra fragilità, invece che scrutare la maestà divina (*ut nos a contemplatione maiestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret*). La vera, cristiana *cognitio* è sapere *quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labescentes animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoleris*⁴⁴³. Ancora, ribadisce Melantone, Paolo non ha di certo filosofato nell'epistola ai Romani a proposito della Trinità, dei modi

al *sensus grammaticus* delle Scritture, ricavato dai *loci extremi* delle Scritture, *Lex seu Decalogus et Evangelium*, come dice negli *Elementa Rhetorices*. Sembrerebbe dunque esclusa ogni possibilità al senso allegorico; in realtà, c'è ancora spazio per l'allegoria: infatti, *quaedam facta extant in sacris literis, et caeremoniae quaedam, quae ad id institutae fuerunt, ut aliud quiddam significarent*. Qui, *est allegoriae locus*. Ci sono fatti e cerimonie- quali l'episodio di Giona, o l'uccisione dell'agnello pasquale-, che possono essere allegorizzati, ma ad alcune condizioni: tali allegorie non potranno essere usate nelle controversie, non offrendo prove solide, e dovranno restituire al meglio, *velut picturae*, ciò che *ex aliis certis locis probatur*. L'allegoria che predilige Melantone non è l'origeniana, ma quella che *sequitur literalem sententiam, ubi res similes ad literales sensum, velut ad exemplum, aut imaginem comparare possumus, sicut in apologis enarrandis, mores tyrannorum ad luporum ingenia conferuntur, aut astuti ad vulpeculam*. In queste parole Büttgen identifica la proposta melantoniana di un «sens littéral figuré», basata su una «typologie silencieuse». A condizione che non la si applichi alle chiare promesse di Cristo, o alle chiare *sententiae* riguardanti l'ambito della giustificazione per fede e della remissione dei peccati, l'allegoria può essere utilmente rapportata ai *loci praecipui doctrinae Christianae*. La qualità essenziale dell'esegeta è l'avere una *perfecta cognitio istorum locorum, qui sunt in doctrina Christiana praecipui*. Lo stesso Cristo ha fatto riferimento alla storia di Giona, e Paolo nella seconda epistola ai Corinti ha parlato del velo sul volto di Mosè: Gesù e Paolo sono perfetti artefici di allegorie, che illustrano *quasi pictis imaginibus* i dogmi centrali della fede.

⁴⁴² MWA II, 1, 6.

⁴⁴³ MWA II, 1, 7.

dell'incarnazione o della creazione attiva e passiva, ma ha parlato *de lege, peccato, gratia, e quibus locis solis Christi cognitio pendet*.

Già dalla seconda edizione dei *Loci*, questa decisa delimitazione del campo d'indagine è ribaltata: Dio, uno e trino, è ora oggetto di analisi. Infatti, la crisi esplosa con il comparire di movimenti 'entusiasti' e la polemica antitrinitaria richiesero alle Riforme magisteriali un nuovo impegno nel ribadire i *fundamenta fidei*, in primo luogo il credo niceno. Tali dottrine fondamentali- *in primis* il dogma trinitario- richiedevano il *iudicium* dei *pii, docti ac periti*: i Padri sono ora utili, anzi indispensabili alleati di una trattazione che non può essere affrontata ricorrendo esclusivamente alle Scritture. Dalla edizione del 1535 in avanti, i *Loci* contengono così alcune 'prove patristiche', del tutto assenti nella prima⁴⁴⁴, non limitate peraltro alla sezione cristologica.

Nella lettera prefatoria della seconda edizione Melantone cita alcuni predecessori, che hanno fornito una *summa* teologica, e fra essi nomina Origene, di cui è stavolta ricordato il Περὶ ἀρχῶν: *cui hunc titulum fecit, propterea quod precipuos locos Christianae doctrinae ibi serie quadam disponenti et explicare conatur*⁴⁴⁵. Non è dunque per una rinnovata critica che Origene è qui citato, ma per inserire il proprio scritto in una serie- qualitativamente discontinua, di certo- e mostrare che *non sum autor novi exempli in Ecclesia*.

A questo punto, la temperie degli anni '30 del secolo, agitati dalle controversie fra tutti i partiti della Riforma e al suo esterno, entrano di forza nell'introduzione ai *Loci* e sono chiamati a spiegarne la fattura:

⁴⁴⁴ Che contiene solo alcuni brevi riferimenti ai Padri. Così Fraenkel: «this lack of interest in the patristic treatment of the subject, which is neither a criticism nor an acceptance, goes hand in hand with one of the fundamental themes of the early Commonplaces, the critique of conventional "philosophy", which is nothing but human reason and as such opposed to Scripture on which alone God has impressed His image» (cf. P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum*, cit., 30). In realtà, tale trattamento non appare così neutrale, come risulta dalle stesse parole di Fraenkel, che tende in tutto il suo lavoro a sottolineare la continuità dell'insegnamento melantoniano nel tempo piuttosto che i momenti di rottura.

⁴⁴⁵ CR 2, 922.

Quid enim difficilius est, quam explicare dilucide gravissimas religionis controversias? Quid periculosius, quam in tanta iudiciorum varietate rectissima deligere? Quid proclivius, quid tam homini proprium, quam labi et hallucinati, et non raro specie recti decipi? ... Inde cum postea imperiti opiniones parum commodas hauriunt, plurimum oritur scandalorum in Ecclesia. Haec sciunt me non frustra queri, qui cum iudicio veteres scriptores legunt, quorum vix ullus est, in quo non interdum vel perspicuitas, vel diligentia desideretur. Quam multi occurrunt loci, de quibus cum ipsis autoribus, si liceret, colloqui cuperemus, et coram diserte sciscitari, quid senserint, quos habuerint autores⁴⁴⁶.

Quest'accurata descrizione dei mali del secolo, che sarà riecheggiata mille volte nelle prefazioni delle nostre antologie, ha come necessaria conclusione- in Melantone e nelle antologie patristiche- il colloquio con i *veteres scriptores*. Dopo la dichiarazione iniziale di continuità, il dialogo può trascorrere in critica: *in hoc scripti genere in methodis, quam multa non obscure taxantur! Quoties ingulatur Origenes in libro περὶ ἀρχῶν!*⁴⁴⁷ Tutte le difficoltà e pericoli del *componere methodum* portano Melantone a concludere che *id non unius hominis opus esse debere, sed synodi, in qua doctissimi et optimi viri, re communiter deliberata, de omnibus iis articulis, de quibus saepe oriuntur controversiae, et quadam in ipsis veteribus dissimilitudo est, diligenter iudicarent, et integram doctrinam religionis ederent*⁴⁴⁸. Le diafonie richiedono un metodo 'sinodale', che comporti la chiamata in causa degli antichi, i più dotti e saggi, per dissipare la *densissima caligo* che avvolge i principali articoli della dottrina cristiana, sotto la guida dei principi cristiani⁴⁴⁹.

Tali affermazioni sono reiterate⁴⁵⁰ poi nella prefazione ai *Loci* del 1559, che sono presentati come *firma et conspicua testimonia de singulis articulis doctrinae Christianae*⁴⁵¹. Nei difficili tempi della Chiesa, Melantone non propone nuove

⁴⁴⁶ CR 2, 922.

⁴⁴⁷ CR 2, 922-923.

⁴⁴⁸ CR 2, 923.

⁴⁴⁹ L'epistola era diretta in origine a Enrico VIII; questa dedica fu espunta quando i rapporti Wittemberg- Inghilterra giunsero alla rottura; cf. CR 2, 920.

⁴⁵⁰ Notevole lo slittamento «teologico-politico» che si registra in quest'ultima edizione: «dicerem hanc rem curae esse debere piis et sapientibus Principibus, praesertim in tanta temporum confusione. Sed videmus Ecclesiam non regi humanis consiliis. Oro igitur Deum aeternum ... Ecclesiam sibi colligat, regat et servat et docentium et discentium mentes gubernet»; MWA II, 1, 166.

⁴⁵¹ MWA II, 1, 165.

opinioni- *non gigno novas opiniones*- né si allontana dalle Scritture e dal vero consenso della Chiesa di Dio: segue infatti *doctrina Ecclesiae Witebergensis et coniunctarum, quae sine illa dubitatione consensus est Ecclesiae catholicae Christi, id est, omnium eruditorum in Ecclesia Christi*. È qui delineata la dottrina melantoniana del *consensus*, che vede la Chiesa come *pius coetus docentium et discentium*⁴⁵², in cui imparare dai *tempora puriora* e dagli *scriptores sinceriores*⁴⁵³.

Nella *tertia aetas* dei *Loci*, nelle parole di Peter Fraenkel, si giunge ad un «veritable system of patristic argument», che parte da un nuovo metodo, consistente «in appending to each discussion of a subject a section of “testimonia” which in their turn often become longer discussions of the subject in hand and not merely collections of proof texts⁴⁵⁴». Questo metodo comporta un problema, al cuore della dottrina evangelica, il problema della giustificazione per fede, di cui parleremo ampiamente nel prossimo capitolo, in cui, ancora una volta, a confliggere con l’esegesi e l’ermeneutica melantoniana sono fantasie allegoriche e origeniane- ove i due termini sono quasi sinonimi- che hanno oscurato per secoli il retto intendimento di tale punto centrale della fede.

I dati guadagnati all’analisi mediante questa digressione sui *loci* sono di diverso ordine. Anzitutto, risulta evidente- e comune ai due umanisti- la ricerca di un metodo, una via *per giungere alla vera teologia*, che riflette il fastidio e l’avversione per la tarda scolastica e per modelli esegetici percepiti come lontani e astrusi dal testo. Anche l’esegesi del quadruplice senso della Scrittura, intesa in maniera meccanicistica, viene condannata più o meno duramente, in favore di un’attenzione grammaticale al testo, la cui corretta comprensione fa da solida base ad ogni esegesi mirante a restituirne anzitutto la *nativa sententia*. La riscoperta della trattazione topica antica, operata da più parti nell’umanesimo

⁴⁵² *Declamatio de Ecclesia Christi*, 1560, CR 12, 367; cf. P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum*, cit., 127.

⁴⁵³ CR 21, 845.

⁴⁵⁴ P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum*, cit., 36-37.

quattro-cinquecentesco, specie settentrionale, trova poi nel sistema dei *loci*, scompartimenti caricati di valore referenziale soprattutto da Melantone, il metodo che permetta di evitare l'errore e non distorcere il senso della Scrittura nella polemica dottrinale. I *loci*, sistema argomentativo retorico-dialettico, trovano il loro centro concettuale nell'argomento di *auctoritas*, il più debole fra tutte le prove in filosofia, ma nella dottrina della Chiesa *primus et praecipuus*⁴⁵⁵. E se nei *loci primae aetatis* melantoniani tale *auctoritas* ha come voce solo la parola delle Scritture, nel corso del tempo ad essa si aggiunge, in second'ordine, quella dei Padri.

Le nostre antologie compiono l'ultimo passo dell'*iter* melantoniano, descrivendo i *loci* principali della dottrina cristiana per tramite di sole citazioni, della Scrittura e dei padri, in dialogo silente o esplicito con i grandi teorici di cui abbiamo parlato. Ma veniamo ora a vedere più da vicino alcuni di questi testi.

⁴⁵⁵ CR 13, 709: «Etsi in philosophia auctoritas inter locos inferiores est, et postponenda demonstrationi, tamen in doctrina Ecclesiae auctoritas divina primus et praecipuus, et firmissimus locus est, et valet affirmative et negative, quia necesse est, Deum sic agnoscere et invocare, sicut se patefecit, nec aliud de essentia fidei, aut de voluntate, aut de caeteris articulis fidei asseverandum est, quam quod Deus tradidit in scriptis propheticis et apostolicis, et symbolis».

6. L'UNIO DISSIDENTIUM DI HERMANN BODIUS

Agli inizi del XVI secolo Anversa è una metropoli in piena espansione demografica e commerciale, sede fra le più fiorenti del commercio europeo, città cosmopolita- il motto della sua banca recita *ad usum mercatorum cujusque gentis ac linguae*- fertile suolo per nuove credenze, in cui le varie 'nazioni' straniere godono di una relativa libertà. Così, almeno fino agli anni '40 del secolo⁴⁵⁶, la città diviene leader del mercato editoriale europeo, dopo Venezia e Parigi⁴⁵⁷, e ospita iniziative tipografiche volte alla pubblicazione in vasta scala di opere riformate in olandese, inglese, francese, spagnolo, italiano, danese, latino, greco ed ebraico. Dopo il *placard* di Carlo V (28 settembre 1520) e i primi roghi di libri fra il 1521 e il 1522, la stampa di opere protestanti avviene spesso sotto clandestinità e gli editori evitano di apporre il nome degli autori o la propria sede.

Ad Anversa opera il francese Martin Lempereur (van Kayseren), che tradizione vuole abbia trasferito qui la propria sede su suggerimento di Jacques Lefèvre d'Étaples. Il Lempereur, che per alcuni anni adoperò l'audace motto *Sola fides sufficit* come marca editoriale⁴⁵⁸, pubblica fra il 1525 e il 1536, l'anno della sua morte, circa 200 opere, fra cui, oltre alla Bibbia del Lefèvre, una vasta pubblicistica eterodossa, protetta dalla censura anche tramite l'uso di falsi toponimi⁴⁵⁹, comprendente testi e traduzioni di Lutero, Erasmo e Brunfels. Dagli anni '30 si specializza in pubblicazioni per il mercato inglese, legando il suo nome a quello di William Tyndale, il riformatore, poi arrestato ad Anversa, autore di

⁴⁵⁶ In questo decennio comincia il declino editoriale della città, a causa dell'intensificarsi della repressione: due tipografi (Adriaen van Berghen e Jacob van Liesvelt) furono condannati a morte e un terzo fu costretto all'esilio (Steven Mierdmans); cf. A. G. JOHNSTON - J. F. GILMONT, *Printing and the Reformation in Antwerp*, in *The Reformation and the Book*, a cura di J.- F. GILMONT, Aldershot 1998, 188-213, 191.

⁴⁵⁷ Cf. A. G. JOHNSTON - J.-F. GILMONT, *Printing and the Reformation in Antwerp*, cit., 189.

⁴⁵⁸ Dal 1525 al 1529, per passare poi al più prudente *Spes mea Jesus*: cf. H. BRADSHAW, *Collected Papers*, Cambridge 1889, 369.

⁴⁵⁹ *In alma civitate coloniensi* è adoperato fra il 1527 e il 30, *Tiguri per Iacobum Mazochium* nel 1527, *at Argentine by me Francis Foxe* (1530), *Straszburg by Balthassar Beckent* (1531); *Lunenberg* (1532); cf. A. G. JOHNSTON - J.-F. GILMONT, *Printing and the Reformation in Antwerp*, cit., 200.

una celebre traduzione della Bibbia in inglese, stampata dalle presse Lempereur. Nel marzo 1527 presso i tipi di Lempereur ad Anversa viene pubblicata l'*editio princeps* dell'*Unio dissidentium*, *Libellus, omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus selectus*, ad opera dell'altrimenti ignoto *venerabilis pater Herman Bodius, uerbi diuini concionator eximius*. A questa prima parte dell'*Unio*, composta da dieci *loci*, segue una seconda parte (*Unio dissidentium altera pars*), stampata nel novembre dello stesso anno, composta da dodici *loci*. Nello stesso anno 1527, Lempereur pubblica una traduzione francese dell'opera, *L'union de toutes discordes*⁴⁶⁰, seguita l'anno successivo da *La seconde partie de l'union de toutes discordes*⁴⁶¹. Al più tardi nel 1531⁴⁶² compaiono a Lione, Colonia ed Anversa edizioni latine complessive dell'*Unio*, comprendente entrambe le parti, e in più altre tre sezioni; questo formato- *Unio in unum corpus redacta*, come dice il titolo lionese- sarà seguito in tutte le edizioni successive. L'antologia si diffonde così, tramite editori celebri e controversi, come Pierre de Vingle o Johann Gymnich, in città di frontiera e di commercio, raggiungendo presto (1532) anche Venezia, la «porta della Riforma» in Italia. Oltre alle numerose edizioni francesi, l'opera conosce presto una traduzione in tedesco e una, parziale, in inglese, a testimonianza di una vitalità che non scema con il passare dei decenni e che attira presto l'attenzione dei censori.

La prima censura dell'*Unio* a noi nota pone un problema, in quanto sembrerebbe anteriore alla sua *editio princeps*: si tratta di un ordine con data 24

⁴⁶⁰ *L'union de toutes discordes*, Antwerpen, Merten de Keyser, 1527, NB 6121 (NB segnala tutte le edizioni dell'*Unio* a nome «Martin Bucer»; ma vedi oltre); NK 430, FB (= *French Vernacular Books / Livres vernaculaires français. Books Published in the French Language before 1601 / Livres imprimés en français avant 1601*, 1, a cura di A. PETTEGREE – M. WALSBY – A. WILKINSON, Leiden – Boston 2007) 7760.

⁴⁶¹ *La seconde partie de l'union de toutes discordes*, Antwerpen, Merten de Keyser, 1528, FB 7761, NB 6125.

⁴⁶² La copia Polem. 338 w della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco è catalogata con data presunta ca. 1528 (con stampa presunta a Colonia) e contiene tutti i *loci* della prima e seconda parte dell'*Unio*, più le aggiunte che sono segnalate nella nota successiva: si tratta quindi della struttura definitiva dell'opera.

ottobre 1526, promulgato dall'arcivescovo di Londra Cuthbert Tunstall, in cui si decreta la confisca di libri pericolosi, fra i quali si include l'*Unio dissidentium*⁴⁶³; anche un mandato di William Warham, arcivescovo di Canterbury, del 3 novembre 1526 proibisce un'*Unio dissidentium*⁴⁶⁴. Tali date retrocederebbero la datazione dell'opera, facendo presupporre un'*editio princeps* a noi ignota, del 1526, come da proposta di Kronenberg⁴⁶⁵. Ma Trapman⁴⁶⁶ ha fatto notare la problematicità di questi dati- la lista di Tunstall contiene titoli del 1528 e 1529, e lo stesso si può dire di quella di Warham⁴⁶⁷- e ha supposto aggiustamenti posteriori della lista. In ogni caso, l'*Unio* è presto conosciuta in Inghilterra, certamente grazie agli stretti legami isolani della stamperia Lempereur. Come messo in rilievo da Robert Peters⁴⁶⁸, nello scambio polemico fra Thomas More (*A Dialogue Concerning Heresies*, 1529, 1531) e Tyndale (*An Answer*⁴⁶⁹, 1531) all'accusa rivolta da parte di More a Lutero di basare la sua predicazione solo sulla Scrittura, ignorando la tradizione, Tyndale ribatte:

And ye will come at no Scripture onely. And as for the old doctours, ye will heare as little, savewhen it pleaseth you, for all your crying old holy fathers. For tell me this, why have ye in England condem[n]ed the Union of Doctours, but because ye would not have your falsehead disclosed by the doctrine of them⁴⁷⁰.

⁴⁶³ J. FOXE, *The ecclesiastical history containyng the Actes and monumentes*, London 1570, 8, 1196.

⁴⁶⁴ *Die Indices Librorum Prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts*, a cura di H. REUSCH, Tübingen 1886, 5.

⁴⁶⁵ M. E. KRONENBERG, *Is Martinus Butzer onder het pseudoniem Hermannus Bodius de auteur van de Unio dissidentium geweest?*, in *Het Boek* 34 (1960–1961), 5; NK 01293 e NB 6120 segnalano un'edizione del 1526.

⁴⁶⁶ J. TRAPMAN, *Le rôle des "Sacramentaires" des origines de la Réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, in *Dutch Review of Church History*, 63, 1 (1983) 18.

⁴⁶⁷ Ad esempio, la lista contiene «The wicked Mammon», che parrebbe *The parable of the wicked Mammon* di Tyndale, del 1528, testo ove viene riportata una predica di Lutero ed esposta la dottrina della giustificazione per sola fede.

⁴⁶⁸ R. PETERS, *The enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale's "Heretical" Companion?*, in *Reformation* 2 (1997) 233–240, 233.

⁴⁶⁹ Cf. W. TYNDALE, *An Answer unto Sir Thomas More's Dialogue*, a cura di A. M. O'DONNELL – J. WICKS, Washington D.C. 2000.

⁴⁷⁰ W. TYNDALE, *An Answer unto Sir Thomas More's Dialogue*, cit., 187–188.

Già John Foxe, l'autore del celebre martirologio protestante, aveva identificato questa «Union of Doctours» con l'*Unio dissidentium*, che è dunque in Tyndale utile repertorio di fonti patristiche ma ancor prima simbolo di un *consensus Patrum* riformato, censurato dai papisti. Così ancora scrive Tyndale: «Why damned they the vnion of doctoures / but be cause the doctours are agenst them⁴⁷¹»: i censori, condannando l'*Unio*, dannano gli stessi Padri. La formula dell'*Unio*- la Riforma che parla con la voce dei Padri- incontra rapidamente successo in tutta l'Inghilterra, fra curati e studenti, portando nuovi credenti alla causa evangelica, come testimoniano gli *Acts* di John Foxe, che riportano il nome dell'*Unio* in bocca a molti condannati a morte, che in essa trovarono testimonianze a vantaggio della nuova fede⁴⁷².

Nelle terre d'Olanda, nel frattempo, a poca distanza da quell'Anversa sede della prima stampa dell'antologia, l'*Unio* diviene modello per un'altra antologia, lo *Scutum fidei*, opera redatta in olandese, che riprende il modello dell'*Unio*- citazioni bibliche e patristiche- per un numero inferiore di *loci*, con un forte accento verso una comprensione totalmente spirituale dell'eucarestia; Johannes

⁴⁷¹ W. TYNDALE, *An Answer unto Sir Thomas More's Dialogue*, cit. 213.

⁴⁷² Cf. ad es. J. FOXE, *The Acts and Monuments*, V, a cura di S. CATTLEY, London 1838, 186, ove si riporta il discorso di John Lambert (m. 1538) - amico di Tyndale ad Anversa- in risposta ai 45 articoli mossi contro di lui e che lo condurranno al rogo. Noto il modo in cui si introduce l'*Unio*; rispondendo in merito alla liceità delle proprie letture, il Lambeth cita quello che egli crede essere Giovanni Crisostomo (l'*Opus imperfectum*) e poi aggiunge: «The same author also, in an epistle which you shall find in a work called "Psephmata Chrysostomi", sheweth, as I remember, how certain men deemed ill of him, because he did study Origen's works, who before was condemned for a heretic: but he maketh an apology to the same, showing, that christian men ought not to be reprehend for so doing; in which apology he bringeth for his defence the saying of Paul above rehearsed, "Prove all things", &c. Likewise did St. Jerome, I wot not well in what place of his works, but you shall find it in a Treatise called "Unio Dissidentium" where he treateth "De mandatis hominem". When it was objected against him that he retained by him the works of Eusebius and of Origen, studying upon them, he bringeth for him, that it was so lawful, the said place of the apostle, making therewith an assent, worthy to be greatly noted». Il Lambeth si difende dunque dall'accusa di leggere libri proibiti, attestandosi sulle parole di un antico dottore che reagiva alla stessa accusa, parole lette in un libro proibito anch'esso, di cui non si cita l'autore. Non è l'unica volta in cui Lambeth cita l'*Unio*; lo farà poco dopo a proposito del sacerdozio universale, accennando alla testimonianza di «a multitude of ancient fathers», e a proposito della giustificazione per sola fede.

Cf. anche C. HAIGH, *English Reformations: Religion, Politics, and Society Under the Tudors*, Oxford 2012, 65, che però riporta l'erronea data del 1522 per l'*editio princeps* dell'*Unio*.

Trapman ha quantificato i termini del debito di quest'antologia con l'*Unio*, parlando di «traduction partielle⁴⁷³». L'8 gennaio 1530, a Leyden, l'*Unio* e questo suo epigono olandese vengono condannate assieme⁴⁷⁴; le motivazioni alla base della censura, specularmente all'elogio di Tyndale, condannano l'*Unio* poiché pretende di far parlare i Padri con la voce di Lutero. Anche a Parigi, agli inizi del 1531, l'*Unio* compare fra i libri- trovati in possesso di un librario e provenienti in buona parte dalle presse Lempereur o di editori a lui collegati⁴⁷⁵-, sottoposti al giudizio della Facoltà di teologia⁴⁷⁶. Il 2 marzo viene formulata una *Determinatio*, in cui i censori, che conoscono sia la versione latina che la francese dell'*Unio*, condannano il libro poiché *compositus ad firmandam damnatam Lutheri doctrinam*, accompagnando il giudizio con tredici proposizioni tratte dall'edizione latina dell'*Unio*⁴⁷⁷. Nei decenni successivi, l'*Unio* prosegue nel suo ambiguo successo in ambienti francofoni: ristampata a Lione e Ginevra, è condannata negli indici del 1544, 1547, 1556, e il suo nome compare nel processo del 1543 all'umanista Etienne Dolet (1509-1546), editore fra i più controversi di Lione, poi arso al rogo⁴⁷⁸.

Intanto, nel 1532, l'*Unio* era entrata nella corrispondenza di Bartolomeo Fonzio, il frate minore sospetto di simpatie luterane, già sospeso dalla predicazione, che aveva soggiornato a Strasburgo nel 1532, conoscendovi il Bucer, ma se ne era poi distaccato, in disaccordo, tornando a Venezia nel 1534⁴⁷⁹.

⁴⁷³ Cf. J. TRAPMAN, *Le rôle des Sacramentaires*, cit., 18.

⁴⁷⁴ Cf. L. KNAPPERT, *De opkomst van het Protestantisme in eene Noord-Nederlandsch stad. Geschiedenis van de hervorming binnen Leiden van den aanvang tot op het beleg*, Leiden 1908, 116.

⁴⁷⁵ Cf. F. M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève 1979, 84.

⁴⁷⁶ Cf. F. M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne*, cit., 82-84.

⁴⁷⁷ Cf. *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, II, a cura di C. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, Lutetiae Parisiorum, 1728, 86-87: riportiamo in *Appendice* il testo delle proposizioni per intero, tratto dal D'Argentré.

⁴⁷⁸ Cf. *Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, a cura di J. M. DE BUJANDA - F. M. HIGMAN - J. K. FARGE, Genève 1985, 414.

⁴⁷⁹ Nel giugno del 1532 il Fonzio scriveva al patrizio Girolamo Marcello: «Mitto Unionem dissidentium. Utinam aliquando conveniamus qui nusquam non dissentire videamur qui re ipsa in causa praesertim religionis aut nihil aut admodum parum discordemus. Sed inimicus homo

Il nunzio papale a Venezia Girolamo Aleandro si disse presto preoccupato della diffusione dell'antologia, pubblicata in città⁴⁸⁰, e nella lettera a Salviati (9-10 maggio 1533) parla del «libro perniciosissimo fatto in Alemagna, pieno di autorità di gli Santi Padri miste con mali veneni, per negligentia di un inquisitor, a chi gli excm. Sigg. Capi di X havean commesso l'exame di detto libro, è stato da nuovo stampato⁴⁸¹»; da questi dati si potrebbe pensare addirittura a una seconda edizione veneziana, di cui non abbiamo però altra notizia. Alla richiesta dell'Aleandro di provvedimenti formali contro l'*Unio* si oppose Marco Minio, uno dei più eminenti patrizi veneziani, più volte nel Consiglio dei Dieci e savio del Consiglio, responsabile della concessione dei permessi di stampa, bestia nera dell'Aleandro per le sue posizioni anticuriali⁴⁸². Il Minio dovette esprimere dubbi sull'eterodossia dell'opera e impedì ogni ulteriore passo in direzione della censura⁴⁸³: una paradossale- e provvisoria- vittoria dell'*Unio* in terra cattolica.

Alla metà del secolo l'*Unio* è ormai conosciuta e diffusa in tutt'Europa, condannata negli Indici e ordinanze di Milano, Liegi, Lucca, Venezia, Lovanio, Roma, Anversa, nonché Spagna e Portogallo, a nome dell'autore («Hermannus/Hermanus/Hermano/Henricus Bodius/Gobius/Vodius») e/o dell'opera, spesso con l'aggiunta dell'aggettivo «tripartita», sebbene non ci siano giunte edizioni in tre parti. Ci sono note più di 20 edizioni latine dell'opera, sino al 1601, quando conosce una ristampa ad opera di Nikolaus Kalt, tipografo ufficiale del vescovo cattolico di Costanza, Johann Georg Halviel: ultima rivincita in ambito cattolico di un'opera strenuamente combattuta per tutto il secolo dagli *Indices*.

non cessat in agro dominico zizanium serere...⁴⁷⁹»: cf. F. GAETA, *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento: Girolamo Aleandro*, Venezia-Roma 1960, 134. Gaeta suppone da quest'indicazione che il testo dell'edizione veneziana dell'*Unio* sia stato esemplato sulla copia inviata dal Fonizio al Marcello.

⁴⁸⁰ P. F. GRENDLER, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton 1977, 75-76.

⁴⁸¹ *Nunziature di Venezia, 1: (12 marzo 1533-14 agosto 1535)*, a cura di F. GAETA, Roma 1958, 45.

⁴⁸² V. MANDELLI, s.v., DBI 74, 2010.

⁴⁸³ Cf. F. GAETA, *Un nunzio pontificio*, cit., 135.

(a) Hermann Bodius: un'identità discussa

A questa diffusione capillare dell'opera lungo tutto un secolo, rintracciabile nella corrispondenza privata, nei documenti processuali, negli *Indici*, corrisponde l'evanescenza del nome dell'autore, Hermannus Bodius, privo di una storia e di un volto. Già nel XVI secolo si riteneva potesse trattarsi di uno pseudonimo⁴⁸⁴ a coprire un'identità ben altrimenti nota. È dunque ora necessario tentare una sintesi delle indagini storiografiche su Bodius, partendo da quella già compiuta da Robert Peters, lo studioso che più si è occupato dell'*Unio*⁴⁸⁵, nel suo saggio del 1965⁴⁸⁶, aggiornando i termini della sua indagine e provando a riformulare alcune ipotesi.

Già alla fine del XVII secolo i bibliografi Hendreich e Lipenius⁴⁸⁷ proposero il nome di Bartholomew Westheimer, editore protestante a Basilea. Egli fu responsabile delle edizioni dell'*Unio* nel 1537 e nel 1541 e fu autore di un'antologia patristica, la *Conciliatio Sacrae Scripturae et Patrum*, che assomiglia per molti aspetti all'*Unio*. La prossimità indiscussa alla storia editoriale dell'*Unio* non è però bastata a sostanziare l'ipotesi. Un'altra proposta settecentesca è quella

⁴⁸⁴ R. PETERS, *Who Compiled the Sixteenth-Century Patristic Handbook Unio Dissidentium?*, in *Studies in Church History*, 2 (1965) 237-250, 239, fa notare come l'*Index* di Sisto V citi l'*Unio* fra gli *Incertorum auctorum libri prohibiti*: a quella data dunque si dubita della autorialità di Hermannus Bodius.

⁴⁸⁵ A partire dalla tesi di laurea discussa all'università di Manchester, R. PETERS, *The Unio Dissidentium in Relation to the Use of Patristics by the Reformers*, University of Manchester, 1963, che ho potuto consultare nella copia fornitami da tale università.

⁴⁸⁶ R. PETERS, *Who Compiled*, cit., 240-250.

⁴⁸⁷ C. HENDRICH, *Pandectae Brandenburgicae*, Berlin 1699, 616; M. LIPENIUS, *Bibliotheca Realis Theologica*, Frankfurt 1685, 735. Queste sono le indicazioni riportate in R. PETERS, *Who Compiled*, cit., 240, ma al controllo da me effettuato, in entrambe le voci di questi repertori non si fa menzione di ipotesi sull'identità di Bodius; non mi risulta quindi chiaro da dove Peters abbia riportato questo dato.

Hendrich peraltro sostenne di aver trovato ad Halle una copia della prima sezione dell'*Unio*, *De lapsu Adae et peccato originali*, in un'edizione in-4°, del 1516, ma la notizia è apparsa subito improbabile agli storici. M. LIPENIUS, *Bibliotheca Realis Theologica*, cit., 735.

di Hermannus Lethmannus, citato da Erasmo in una sua lettera⁴⁸⁸. Costui è stato identificato da Allen con tal Lethmatius, parroco ad Utrecht dopo brillanti studi in Sorbona, di lì intento a promuovere la pace religiosa. Ma, a parte gli intenti irenici, null'altro sembra accomunare Lethmatius a Bodius.

Queste e altre proposte di nomi «minori» si sono susseguite nei secoli, ma la critica si è poi soffermata su due ipotesi di maggior peso. La prima nasce con Théophile Dufour, che, su una suggestione di Herminjard, nel 1925 propose, tramite un'ingegnosa spiegazione lessicale⁴⁸⁹, l'ipotesi che sotto il nome di Bodius si celasse Martin Bucer, stante anche la nota propensione bucerana per gli pseudonimi⁴⁹⁰. A parte il brillante ma discutibile argomento lessicale, una provenienza «strasburghese» dell'*Unio* è sostenuta da argomenti ben più forti, fra i quali spicca una visione «simbolica» e spirituale dell'eucarestia, l'enfasi su elezione e predestinazione, l'importanza data alla correzione fraterna e al lavoro manuale, la vocazione regale del cristiano⁴⁹¹. In particolare, poi, l'attenzione alle opere esegetiche dei Padri, l'accento 'missionario' all'amore per il prossimo, l'attenzione all'innologia, sono aspetti che sembrano avvicinare molto l'*Unio* al pensiero di Bucer. L'ipotesi Bucer è stata presto recepita in molte opere bibliografiche e cataloghi⁴⁹², ma ha presto incontrato anche autorevoli obiezioni⁴⁹³. Peters nel '65, nonostante i rilievi positivi che abbiamo elencato, non

⁴⁸⁸ Allen IV, 1238, a Nicholas Everard, ottobre 1521.

⁴⁸⁹ T. DUFOUR, *Le Secrets des Textes: opuscules inédits de critique et d'histoire*, Lausanne 1925, 77. Heerman in tedesco significa uomo d'armi e quindi è prossimo a 'Martinus' da Marte, dio della guerra; inoltre, βούδιον, diminutivo di βοῦς, è lessicalmente prossimo all'aggettivo *bucerus*, «dalla corna taurine, bovine».

⁴⁹⁰ Come Aretius Felinus, Conradus Trewe de Fridesleven, Varemundus Luitholdus; cf. *Index de Rome, 1557, 1559, 1564, Index de Rome, 1557, 1559, 1564: les premiers Index romains et l'Index du Concile de Trente*, a cura di J. M. DE BUJANDA, Genève 1990, 378.

⁴⁹¹ R. PETERS, *Who Compiled*, cit., 245.

⁴⁹² Ad esempio nelle edizioni critiche degli *Indices* di XVI secolo sotto la direzione di De Bujanda o nell'*Universal Short Title Catalogue* online (*Universal Short Title Catalogue*, hosted by the University of St Andrews, <http://ustc.ac.uk/index.php>).

⁴⁹³ M. E. KRONENBERG, *Is Martinus Butzer*, cit., 1–11, si era schierata contro l'ipotesi Bucer, e così Dankbaar: la Kronenberg era a favore dell'esistenza di un autore, altrimenti ignoto, di nome Hermann Bode, e Dankbaar propendeva per un abitante dei Paesi Bassi, stante le prime edizioni di Anversa; cf. W. F. DANKBAAR, *De "Unio dissidentium" van Hermannus Bodius*, *Tijdschrift voor*

volle chiudere il caso a favore di Bucer, a causa dell'unicità, all'interno dell'opera di Bucer, di un uso così vasto e precoce dei Padri; si aggiunga peraltro che il *Florilegium Patristicum* bucerano, completato dal vescovo Matthew Parker e mai pubblicato, è un canovaccio di prove patristiche su temi pratici, con poco o nulla in comune con la complessa struttura dell'*Unio*⁴⁹⁴. Lo scetticismo sull'ipotesi Bucer ha fatto breccia in molti studi⁴⁹⁵, e la più recente bibliografia bucerana⁴⁹⁶ non contempla l'*Unio dissidentium* tra le sue opere, neanche fra i *Dubiosa*. Vanno infine segnalate qui due lettere, dal valore ambiguo, che compaiono nella corrispondenza di Bucer. La prima è di Wendelin Kretz, predicatore a Mosbach (Baden) a Bucer, il 29 maggio 1532; Kretz ringrazia con queste parole Bucer di un dono assai gradito: *quod ad me transferri curasti "Vnionem patrum" alijs duobus, videlicet Nesopodiano et Sabeo*⁴⁹⁷, *communicaturam et me possessorem constituisti, gratiam et habeo et habiturus sum immortalem*⁴⁹⁸. Due giorni dopo, il 31 maggio, Martin Germanus, predicatore di Fürfeld, ringrazia Bucer così: *Ego pro tua illa maxima in me benevolen[tia] tam oneris quam muneris mihi exhibitj in libello Her[ma]nj Bodij gratias ago immortales*⁴⁹⁹. Ciò che si può con certezza assumere da queste lettere è che due corrispondenti di Bucer usano Hermann Bodius come nome dell'autore dell'*Unio* e che quest'ultima è letta e fatta circolare da Bucer stesso nel maggio 1532; è naturalmente possibile supporre che Bucer mantenesse l'anonimato e non dichiarasse la paternità del libro neanche a questi due

geschichte, 74 (1961) 367-381; ID., *Martin Bucers Beziehungen zu den Niederlanden*, Dordrecht 1961, 33.

⁴⁹⁴ Cf. M. BUCER – M. PARKER, *Florilegium Patristicum*, a cura di P. FRAENKEL, Leiden 1988.

⁴⁹⁵ Cf. ad es. P.G. Bietenholtz, in M. CELSI, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat. Poems. Correspondance*, a cura di P. G. BIETENHOLTZ, Napoli - Chicago 1982, 177. Mino Celsi, l'umanista senese fuggito nei Grigioni per aderire alla fede riformata, cita nella sua opera postuma il *locus* dell'*Unio* sull'Anticristo con queste parole: «de hoc articulo censuerit Hermannus Bodius, tractatu suo de Antichristo». Bietenholtz commenta che non è più accettabile continuare a supporre che l'autore dell'*Unio* sia Martin Bucer.

⁴⁹⁶ *Martin Bucer (1491-1551): Bibliographie*, a cura di H. PILS - S. RUDERER – P. SCHAFFRODT, Gütersloh 2005.

⁴⁹⁷ L'editore della lettera non è stato in grado di identificare questi due soggetti: come si vede, attorno all'*Unio* molti dettagli restano oscuri.

⁴⁹⁸ Cf. M. BUCER, *Briefwechsel. Correspondance*, a cura di W. SIMON, VIII, Leiden 1979, n. 590.

⁴⁹⁹ Cf. M. BUCER, *Briefwechsel*, cit., 592.

interlocutori. In ogni caso, all'altezza del 1532, l'*Unio* è letta, approvata, raccomandata e fatta materialmente circolare da Martin Bucer⁵⁰⁰, a comprovare l'assunto di Peters che vede una sostanziale compatibilità dell'*Unio* con la visione del riformatore strasburghese; di più è difficile dire.

La generale compatibilità dell'*Unio* con la teologia dei riformatori strasburghesi, in particolare per quanto riguarda la dottrina eucaristica, che rende tanto forte, al di là dei dati indiziari, l'ipotesi di Bucer, permette però altre ipotesi. Si è fatto il nome di Hinne Rhode, colui che trasmise a Wittenberg, Basilea, Zurigo e Strasburgo l'epistola del 1525 sull'Eucarestia di Cornelius Hoen, il testo, rifiutato da Lutero, che fu influentissimo su Karlstadt e sulla nozione zwingliana della Cena⁵⁰¹. Un altro candidato, appartenente al medesimo circolo strasburghese, è Kaspar Hedio, collega di Bucer, traduttore di opere dei Padri, e soprattutto traduttore dell'*Unio* in tedesco. Ma il nome più importante che emerge dall'analisi della teologia eucaristica dell'*Unio* è quello di Johannes Oecolampadius. Peters aveva segnalato già nel 1965 quest'ipotesi⁵⁰², sulla base di una serie di inferenze. In primo luogo, appunto, la predilezione del riformatore per il termine *significavit* nell'interpretazione dell'*est* nell'Istituzione della Cena (*Hoc est corpus meum*) è ben riflessa nell'*Unio*. Poi, negli anni '20-'30 del secolo Oecolampadius è attivamente impegnato nell'edizione e traduzione dei Padri, acquisendo una fama di esperto patrologo, seconda forse solo a quella di Erasmo, primeggiando in campo riformato. L'analisi dettagliata delle edizioni patristiche consultate dall'*Unio* mostra che in undici casi l'autore dell'*Unio* si è servito delle opere pubblicate a Basilea, in quattro occasioni adoperando stampe di Cratander, l'officina presso cui Oecolampadius lavorò, e in un caso- l'edizione erasmiana di

⁵⁰⁰ Peraltro i contatti del Bucer con il Foncio potrebbero spiegare come l'*Unio* sia finita nelle mani di quest'ultimo, sia o no Bucer l'autore dell'antologia.

⁵⁰¹ B. J. SPRUYT, *Cornelius Henrici Hoen (Honijs) and his Epistle on the Eucharist (1525). Medieval Heresy, Erasmian Humanism, and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries*, Leiden 2006, XII, *passim*.

⁵⁰² Sulla base della vicinanza testuale del nome del riformatore a quello dell'*Unio* in un *placard* del consiglio cittadino di Leida del 1530; nel testo, il pronome maschile con cui si fa riferimento all'autore dell'*Unio* potrebbe essere riferito ad Oecolampadius, che è nominato in precedenza.

Girolamo, pubblicata da Froben- servendosi di un testo fresco di stampa, ad appena poche settimane dalla sua pubblicazione. Anche le modalità di citazione delle opere dei Padri—sin nel dettaglio della pagina – richiamano l’uso di Oecolampadius altrove, e così, in generale, gli intenti irenici. Basandosi su questi dati, un saggio successivo di Peters⁵⁰³ conclude con più decisione a favore di Oecolampadius come autore dell’*Unio*, ma tale ipotesi non ha incontrato il successo critico che meritava.

Si deve ora aggiungere un ulteriore tassello al mosaico. Già Kronenberg⁵⁰⁴ faceva notare come nell’*Index* di Valdés del 1559⁵⁰⁵ la proibizione riguardasse «Hermani Vodii unio dissidentium dogmatum, et omnia opera». L’accenno ad altre opere è un’aggiunta consapevole, dovuta alla conoscenza diretta di altri testi, o è frutto dell’ignoranza e della confusione del censore? Già nel 1545, in realtà, due diversi documenti riportano indicazioni convergenti in questo senso: si tratta dell’ordinanza del Senato di Lucca, che condanna «Hermanni Bodii, et inter cetera eius Unio dissidentium⁵⁰⁶», e le note preparatorie ad un editto di censura dell’inquisitore di Liegi, Thierry Hezius⁵⁰⁷. Quest’ultima lista, che Hezius aveva iniziato a comporre su indicazione del principe-vescovo Giorgio d’Austria, scritta fra il 13 e il 19 giugno 1545 e non fu mai pubblicata, riporta al quinto posto, secondo la ricostruzione dell’editore Faron, «Hermanni Bodii, unio dissidentium (dogmatum)», seguito dall’indicazione «ejusdem de vita juventutis». Siamo qui in presenza di un unico caso in cui si cita il nome di un’altra opera che sarebbe stata scritta da Hermannus Bodius. Di cosa si tratta?

⁵⁰³ R. PETERS, *The Enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale’s ‘Heretical’ Companion?*, in *Reformation*, 2, 1 (1997) 233-240.

⁵⁰⁴ M. E. KRONENBERG, *Is Martinus Butzer*, cit., 4.

⁵⁰⁵ *Index de l’Inquisition espagnole*, cit., 194-195.

⁵⁰⁶ Lucca 1545, 5, in *Index de Venise, 1549, Venise et Milan, 1554*, a cura di J. M. DE BUJANDA, Genève 1987.

⁵⁰⁷ Cf. M. FARON, *Un dossier de l’inquisiteur liégeois Thierry Hezius (1532 à 1545)*, *Bulletin de la Commission royale d’histoire*, t. LXXXVIII, 99-160, Bruxelles, 1924 ; ID., *Le premier index de livres prohibés à Liège, 1545*, *Le Compas d’or*, 2, III, 1-15, Anvers 1925. Sulla lista si veda anche L. – E. HALKIN, *Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghes et de Georges d’Autriche, princes-évêques de Liège (1538-1557)*, Liège 1936, 2013², 345-361.

Lo stesso editore Faron riporta il dato all'*Index Valdès*, che nell'anno 1551 condannerà «Vita iuventutis cum annotationibus aut addictionibus Melanchthonis⁵⁰⁸»: è una miscellanea di opere pedagogiche, pubblicata poi da Sébastien Gryphius a Lione nel 1531 e nel 1541, il cui titolo completo recita *De vita iuventutis instituenda, ac moribus, studiisque corrigendis opuscula diversorum autorum perque erudita, quae versa pagella enumerantur*, e che comprende la *De instituenda vita... paraenese* di Christoph Hegendorff⁵⁰⁹, il *De disciplina et puerorum institutione* di Otto Brunfels, il *Quo pacto ingenui adolescenti formandi sint* di Christianus Theodidactus, pseudonimo di Zwingli, il *De formando studii* dell'Agricola e tre opere di Melantone: *De corrigendis studiis*, *Ad Paulinae doctrinae studium adhortatio*, *De arte dicendi*. Nel *Placard* di Carlo V, del 1540, al n. 32, sotto il nome di Hegendorff, figuravano condannati sia il *De vita instituenda* che la *Paraenesis*. Nell'Indice parigino del 1544, al n. 260 viene condannato il *De vita iuventutis instituenda, moribusque ac studiis corrigendis*, e al n. 251 l'*Unio dissidentium tripartita*⁵¹⁰. Dunque, negli anni '40 del secolo la miscellanea lionese era collegata al nome di uno degli autori in essa antologizzati, e in due repertori di libri proibiti, l'Indice parigino e la lista di Liegi, la miscellanea e l'*Unio* sono testualmente vicini o addirittura attribuiti allo stesso autore. Tali dati meritano d'essere segnalati all'interno della ricerca storiografica sull'identità di Bodius, ma la base indiziaria di partenza, proveniente dall'occhio dell'inquisitore, è molto debole per avanzare oltre nelle ipotesi. Certo il nome di un classicista, fervente erasmiano, convertito in giovinezza alla causa della Riforma, quale Christoph Hegendorff, andrà forse valutato più attentamente in futuro⁵¹¹.

⁵⁰⁸ Cf. *Die Indices Librorum Prohibitorum des Sechzehnten Jahrhunderts*, cit., 76; *Index de l'Inquisition espagnole*, cit., 1551, 54.

⁵⁰⁹ Si tratta del *De Instituenda Vita et Moribus corrigendis iuventutis paraenese*, Parisiis 1529, pubblicata in due edizioni, da Robert Estienne e Chrestien Wechel.

⁵¹⁰ Cf. *Index de Paris*, cit., 256-257.

⁵¹¹ Per un profilo biografico, si veda P. G. BIETENHOLZ - T. B. DEUTSCHER, *Contemporaries of Erasmus*, cit., 171-172. Hegendorff (1500-1540), di Leipzig, pubblicò nel 1519 un *Carmen de disputatione Lipsiensi* in lode di Lutero. Rettore dell'Università di Leipzig nel 1521, poi *professor mercennarius* invitato dal vescovo di Poznan, dovette lasciare Poznan nel 1535 a causa delle accuse

Dopo questa trafila di nomi ed ipotesi, resta dunque prudente attestarsi qui all'oscuro Hermannus Bodius, recuperando dall'indagine storiografica un dato saldo, cioè la parentela del testo con la teologia «strasburghese-svizzera», in particolare per quanto riguarda la dottrina eucaristica, e più in particolare la vicinanza al pensiero teologico di Martin Bucer, attivo estimatore dell'antologia, e Johannes Oecolampadius, che per l'indiscussa statura di patrologo si raccomanda all'attenzione.

Adesso, è venuto il momento di analizzare più da vicino la struttura dell'opera, per poi passare ad un'analisi delle citazioni patristiche in essa contenute.

(b) Edizioni e struttura

di luteranesimo mosseglia dall'arcidiacono. Ottenuto un dottorato in *utroque iure*, insegnò legge a Francoforte e nel 1539 partecipò alla riorganizzazione dell'Università di Rostock. Morì a Lünenberg, ove era impiegato come sovrintendente ecclesiastico. Pubblicò diverse opere pedagogiche ad uso dei suoi studenti, degli scolii ai *Colloquia* erasmiani, e un'opera di epistolografia ispirata a quella erasmiana. Erasmo rimase un punto di riferimento costante del suo progetto educativo, sia nelle opere pedagogiche che nell'*Enchiridion*, lodato da Hegendorff come manuale ove gli studenti possono imparare la vera religione e un buon latino. Pur non essendo il principale ambito d'interesse di Hegendorff, apprezzato insegnante e giurista, non manca uno specifico interesse patristico nella produzione di Hegendorff. Sulle orme di Erasmo, nella sua *Ratio epistolarum conscribendarum compendiarum* cita spesso Paolo e i Padri come modelli di epistolografia da imitare (cf. J. RICE HENDERSON, *Humanism and the Humanities: Erasmus' Opus de conscribendis epistolis in Sixteenth-Century Schools*, in *Letter-writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present*, a cura di C. POSTER – L. C. MITCHELL, Columbia 2007, 141-177, 152). Ma soprattutto, Hegendorff pubblica una traduzione di Nonno di Panopoli e di un sermone del Crisostomo, come si vede in quest'edizione che le raccoglie insieme: *Nonni poetæ Panopolitani, in Euangelium Sancti Iohannis paraphrasis Græca, à Christophoro Hegendorphino Latina facta. Cui addita est contio elegantissima Diui Chrysostomi, de Magistratibus, ab eodem Hegendorphino Latinitate donata*, Hagenoæ, apud Ioannem Secerium, 1528. Tuttavia, una rapida analisi alle *Integrae in omnia Marci capita adnotationes recognitæ. In epistolam Pauli ad Hebraeos, In Epistolam Petri priorem In Supplicium Matthæi Iohannis*, Hagenoæ, apud Ioannem Secerium, 1526, non dimostra un'ampia conoscenza patristica, ma solo alcuni riferimenti crisostomiani.

L'*Unio dissidentium*, pubblicata a più riprese lungo almeno settantacinque anni di storia, di solito da editori colti e spesso personalmente coinvolti nelle polemiche confessionali attorno all'opera, ha conosciuto nel suo percorso numerose mutazioni e aggiustamenti, in una storia editoriale complessa e ancora non del tutto ricostruita. Lo stesso numero di edizioni pubblicate, di sicuro superiore alla ventina, è incerto; in *Appendice* sono riportate le edizioni certe, quelle di cui si ha indicazione bibliografica, ancorché vaga, e infine le edizioni la cui esistenza è solo ipotizzata dagli storici. Si sono inoltre segnalate le numerose edizioni disponibili in rete in versione digitale, sia in latino che in francese, inglese e tedesco. Nonostante le variazioni strutturali dell'*Unio* non tocchino le citazioni origeniane, che rimangono alquanto stabili nel tempo- e questo è in realtà già un dato significativo-, è necessario adesso dare una sintesi dei diversi stadi editoriali dell'opera.

Nel 1527, viene pubblicata, in due diverse edizioni (marzo e novembre⁵¹²) la prima parte dell'*Unio*, comprendente dieci loci:

1. *De lapsu Adae, et peccato originali*;
2. *Omnes homines praevaricatores sunt per Adam*;
3. *Quomodo liberamur a peccato: et de baptismo parvulorum*;
4. *De praedestinatione, Vocatione, Iustificatione, et Glorificatione*;
5. *De duplici lege, scilicet Naturali, et Positiva*;
6. *De operibus legis*;

⁵¹² Si tratta di *Unio dissidentium libellus, omnibus unitatis & pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus selectus, per Venerabilē patrē Hermannū Bodiū, uerbi Diuini concionatore eximium*, apud inclitam Antvuerpiam, apud Martinum Caesarem, marzo 1527 in-8°, ff. 164, in-8°, pp. 328, Hilversum, Rosenthal, NK 4313, NK 0199, IA 120.868, NB 6124, USTC 407335 (copia ad Aberdeen, pi 233 Bod; ad Anversa, al museo Plantin-Moretus), che non è stato possibile consultare, e *Unio dissidentium, libellus omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus selectus, per Venerabilem patrem Hermannum Bodium, uerbi Diuini concionatorem eximium*, In Alma civitate Coloniensi [= Antwerpen] 1527, in-8°, pp. 352 Paris BN, D. 21791, NK 4315, IA 120.866. Il colophon recita «Finis Libelli Hermanni Bodij. In alma ciuitate coloniensi, Anno M.D. XXVII. Decimo Kalendas Decembris (22 novembre)», di cui ho ottenuto una scansione digitale presso la BNF. L'*Index Aureliensis*, che numera prima (120.866) quest'ultima edizione e poi (120.868) la prima, trae in inganno.

7. *De lege iudiciali, et Gladio seculari;*
8. *De Gratia et Merito;*
9. *De fide et operibus;*
10. *De Praeceptis et Mandatis hominum.*

Nello stesso 1527, viene pubblicata un'altra *pars* dell'*Unio*, di cui non si conoscono copie sopravvissute, che aggiunge i seguenti *loci*⁵¹³:

- De Utilitate verbi Dei;*
- De Poenitentia & triplici Confessione;*
- De Correptione fraterna;*
- De Abstinencia et Ieiunio;*
- De Oratione;*
- De Labore manuum;*
- De Indulgentiis;*
- De Sacramento Corporis et Sanguinis Christi;*
- De ordine Ecclesiasticae constitutionis;*
- Quod omnes fideles sint Sacerdotes, Reges, & Prophetae, sed non omnes ministri Ecclesiae;*
- De honore erga Sanctos;*
- De Anti-Christo.*

Tali *loci* si trovano poi aggiunti in tutte le edizioni successive ai dieci precedenti; già nella copia *Polem. 338 w.*, di presunta datazione 1528 (d'ora in poi = *Unio* 1528) si aggiungono altri tre *loci*, il *De impensa funeris*, fra *De honore erga sanctos* e *De Antichristo*⁵¹⁴, il *De fuga et persecutione Christianorum* e infine l'opera pseudoagostiniana *De Essentia divinitatis*. Infine, si aggiunge un *Epilogus* (mai

⁵¹³ Secondo la lista che si trova in *Antiqua Literarum Monumenta, Autographa Lutheri Aliorumque Celebrium Virorum, ab A. 1517. usq; ad A. 1546. Reformationis Aetatem Et Historiam Egregie Illustrantia*, 1, Brunsvigae, ex Officina Zilligeriana, 1690, 242-243.

⁵¹⁴ Si noti come l'aggiunta di un *locus de antichristo* sia una spia significativa del fenomeno cui prima si faceva riferimento: anche Bodius, il meno sensibile fra i nostri autori alla prospettiva apocalittica, sente l'urgenza di inserire nella sua trattazione questo punto.

segnalato nell'indice) *Libelli Unionis pro Unitate et Pace Ecclesiae*, che dopo brevi citazioni scritturistiche riporta due brani dall'*Apologeticus* tertulliano e alcune pagine dal quinto libro delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio.

Si aggiunga poi una *Epistula ad lectorem*, che, premessa o posposta all'opera, viene sempre riportata. In alcune edizioni compare poi anche un'ulteriore 'avvertenza' *ad lectorem*.

Altra importante peculiarità dell'opera è la presenza di glosse marginali a stampa, molto brevi, che danno precise indicazioni di lettura dell'opera, rivelandosi così il luogo per eccellenza ove il compilatore dell'antologia motiva la scelta del passo e ne orienta la lettura, secondo una linea seguita dalla maggior parte delle antologie successive. Non in tutte le edizioni dell'*Unio* le glosse sono presenti, ma anche in quelle ove mancano, sono ricavabili dal cospicuo *Index locorum* che accompagna il testo, formulato dall'insieme di queste note.

La *page de titre*, sia nell'edizione latina del novembre 1527 che nella prima edizione francese, presenta l'elenco dei dottori citati, che sarà poi spostato all'interno del testo⁵¹⁵. Essi sono *Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregorius, Cyprianus, Origenes, Crysostomus, Hylarius, Bernardus, Fulgentius, Athanasius*, cui si aggiungono presto- sicuramente nel 1531- *Cyrillus, Theophylactus, Tertullianus, Beda, Clemens, Lactantius*. Cassiodoro e Prospero d'Aquitania, pur non comparendo nell'elenco, sono presenti nel testo.

(c) *Orthodoxae scripturae arcana ac mysteria intelligere, fugere fraudes et scismata: teologia patristica*

⁵¹⁵ Nell'edizione del 1541 di Basilea (d'ora in poi= *Unio* 1541) è presente anche una tabella contenente *Patrum vitae et anni in quibus uixerunt*, in cui vengono forniti i dati cronologici essenziali di ogni autore.

L'Epistola ad lectorem dell'Unio, nella sua breve prima versione⁵¹⁶, si apre con un moto di sdegno conservatore contro la fioritura di *quamplures libellos et innumerabiles nouorum librorum tractatus ac copiae*, che *lectoris animum obruere, ad scismata ac pestiferas factiones pertrahere*, ricchi come sono di inutili dispute e cavilli⁵¹⁷: è passato appena un anno dalle analoghe lamentele di Erasmo. Il rimedio, anch'esso erasmiano, a questa *novitas* pericolosa è la restaurazione dei *ueterum autorum monimenta*, ricchi di *uerae theologiae dogmata ac sanctae doctrinae studia*, radunati in un *brevis opusculus* a mo' di *summa uerae theologiae*. E così, *fraterno amori consulens*, il nostro Bodius, consapevole *cum sibi ipsis per omnia non conueniant, et dissimiles sint*, ha scelto, *tanquam apes argumentosa*⁵¹⁸, di *seligere ac carpere eorum dicta canonicae scripturae ac ueritati conformia in unum*. La sola cautela

⁵¹⁶ Si cita dall'edizione del novembre 1527 (d'ora in poi = Unio 1527), A2 r.-v.

⁵¹⁷ Come nota A. S. Q. VISSER, *Reading Augustine in the Reformation: the flexibility of intellectual authority in Europe, 1500-1620*, New York 2011, 82, qui Bodius cita Seneca, *Epistulae morales*, II, 45 (*Librorum istic inopiam esse querens. Non refert, quam multos, sed quam bonos habeas; lectio certa prodest, varia delectat. Qui, quo destinavit, pervenire vult, unam sequatur viam, non per multas vagetur. Non ire istuc, sed errare est [...]* Multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosae disputationes, quae acumen irritum exercent. Nectimus nodos et ambiguam significationem verbis inligamus ac deinde dissolvimus. Tantum nobis vacat? Iam vivere, iam mori scimus? Tota illo mente pergendum est, ubi provideri debet, ne res nos, non verba, decipiant); ma, come abbiamo visto, il modulo classico aveva visto riprese più recenti e aggiornate all'invenzione della stampa.

⁵¹⁸ La metafora delle api è tipica della letteratura antologica e dei libri di *loci communes*; A. MOSS, *Printed commonplace-books*, cit., 12-13, e passim dedica molte pagine al passo di Seneca, *Epistulae morales*, 84, 3-9, in cui si invita ad imitare le api, che *vagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt*, deinde *quicquid attulere, disponunt ac per favos digerunt [...]* *has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congessimus, separare, -melius enim distincta servantur- deinde adhibita ingenii nostri cura et facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit, unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est, appareat*. Questo testo sarà poi esplicitamente messo in connessione con le teorizzazioni rinascimentali dei *loci communes*. Mi sembra possibile che il nostro autore avesse in mente questo e altri passi delle *Epistulae*, che illuminano diversi tratti della nostra antologia: il ritorno ad *fontes*, implicite ed esplicite; il proposito di denunciare gli errori e le discordanze dei *doctores ecclesiastici*, che riecheggia forse la rivendicazione senecana di autonomia di pensiero (*Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero. Multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico. Nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt, et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent*; ep. 45); infine, lo scopo, ben chiaro, di suggerere nuovo miele dottrinale; anche se non si esplicita qui quello che nella metafora senecana è chiaro, cioè che di novità si tratta: è questo il gioco di equilibrio sottile in cui si muove l'Unio.

A proposito di api, si ricordi qui che Clemente di Alessandria chiamò il suo ultimo maestro «ape sicula», ricordando come «coglieva i fiori del prato di profeti ed apostoli: e generò un puro frutto di "gnosi" nelle anime degli ascoltatori» (cf. *supra*).

nella lettura dei Padri è quella suggerita da Agostino, che in *libris Retractationum* dice: *Negare non possum, nec debeo, sicut in ipsis maioribus, ita multa esse in tam multis opusculis meis, quae possunt iusto iudicio, et nulla temeritate culpari*⁵¹⁹.

Questa breve nota prefatoria ben presto⁵²⁰ si arricchisce e complica, traendo da una fonte non esplicitata e in qualche misura sorprendente gran parte delle sue parole. Infatti, un lungo passaggio della nuova versione dell'*Epistula ad lectorem* altro non è che un *decoupage* di due differenti epistole prefatorie, di mano di Jacques Merlin, l'editore di Origene: la lettera dedicatoria a Michel Boudet, vescovo di Langres, contenuta nel I tomo, e l'*Apologia pro Origene* contenuta nel III tomo, dedicata a Louis Lasserre e Pierre Duval, professori del collegio di Navarra⁵²¹. Bodius conclude entrambe le citazioni, che poi ricuce insieme, nei

⁵¹⁹ Si tratta di un brano agostiniano molto fortunato, presente nel *Decretum Gratiani* (pars 1, distinctio 9, IV) e poi nella *Clavis scripturae sacrae* di Flacio Illirico (1567).

⁵²⁰ Già nell'*Unio* 1528.

⁵²¹ Questo il passo nell'*Epistola ad lectorem* dell'*Unio* 1532: ... *et ubi primum velut argumentosae apes ex delectis istis graminibus floribusque sanctorum Patrum* [Bodius sostituisce con *floribusque sanctorum Patrum* l'*Adamantii rorem* del modello] (*ambrosia praestantior*) *suxeritis: inque vestrae mentis alveum instillaveritis: flent in vobis proculdubio flumina aquae vivae: salientis cum impetu in sitibundas Christi ecclesias.* [Fin qui la citazione della *Epistola nuncupatoria in Apologiam Origenis*, in *Opera omnia*, III, AAA i]. *Habet sane unumquodque propositum suos principes & quos imitetur duces: qui omnem nostram actionem ad perfectum gradum citissime expeditissimeque conducant, quo vel nunquam, vel serius quam par sit, nostrum ingenium nos perduxisset. Sicut sane illum callem qui praetereuntium vestigiis signatus est, certius ambulamus, ita in communi mortalium vita alienis exemplis promptius inhaeremus, atque (ut dici solet) nostri animi imaginem viuis spiritalibusque disciplinis et virtutibus perfacile effigiamus. Hinc Hieronymo teste [si tratta dell'epistola 58, 5], Romani Camillos, Fabricios, Scipiones, duces imitant. Philosophi Pythagoram Socratem Platonem Aristotelem sibi proponunt. Poetae emulantur Homerum Vergilium Menandrum Terentium. Historici Thucydidem, Salustium, Herodotum, Livium. Oratores Lysiam, Gracos, Demosthenem, Tullium. Statuarii, architecti, naucleri, seu nauarchae (ut ceteros praeterea) suos habent Praxitelem, Apellem, Dedalum, Iasonem. Nos uero qui egregias animi dotes insitasque Christicolarum virtutes conquirere contendimus, tot tantisque tum institutis, tum exemplis insignius patrum abundamus ut nihil horum quae ad augendam instituendamque Christianam vitam conducunt deficiat ... et tam ampla sylva [di interpreti e profeti della Scrittura] deligendos censui, qui tum doctrinae synceritate, tum morum integritate, tum dicendi vehementia, et ingenii expedito flumine delectent, atque afficiat nos ad sui imaginem effigandos componendosque [Excellentissimo virtutum omnium et optimarum literarum specimini R. in Christo et domino Magistro Michaeli Boudeto ... principi Iacobus Merlinus ... Explicit: E Nauarra parisiensi. Pridie Kalen. Nouemb. Anno ab incarnatione dominica 1512, in *Primus tomus operum Origenis*, f. aii. Su questa lettera dedicatoria si veda M. Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel-Stuttgart 1979, 196-198. A questo punto, Merlin presenta la figura di Origene, mentre Bodius introduce, significativamente, la lotta contro l'eresia intesa come divisione (*nos instructos, ac armatos reddant, aduersus hac peste contagiosissima, hereticam scilicet pravitatem... agmine diuersarum opinionum*). Cf. *Unio* 1532, *Epistola ad lectorem*, ff. 223-224.*

punti in cui Merlin inizia l'elogio e l'apologia di Origene: elogio sospeso, dunque, taciuto, ma perfettamente recuperabile dal lettore attento, indice di un'attenzione non episodica all'Alessandrino, letto dall'interno della grande controversia editoriale attorno alla sua figura⁵²².

Se le lettere merliniane forniscono materia per un aulico e classicistico elogio dei Padri, un nuovo spirito bellico anima questa seconda edizione: se l'obiettivo è ancora la pace, adesso però il nostro anonimo aggiunge che *nobis scuta pharetras, sagittas et tela fabricarunt contra hos antichristos ecclesiae, Dei hostes periculosissimos*⁵²³. Adesso è necessario *captiosas sententias praevidere, sapienterque detergere, prolatasque in medium malleo ueritatis cohibere, et usque ad effusionem sanguinis contra eas pro ueritate certare*⁵²⁴. A tale scopo, Bodius esorta con voce severa:

Uos conuenio lectores, ueritatis ac uerbi Dei amantes, conuenio -inquam- uos prudentes ac simplices, pupilli et magni moneo et adhortor, ut thesaurum hunc quem iam habetis in manibus non contemnatis, sed ametis, colatis, magnificetis. Habetis hic Vnionem dissidentium libellum auro longe praestantiorum. Codex hic unus uobis praestabit, quod innumerabiles librorum sarcinae negabunt. Ipso duco orthodoxae scripturae arcana ac mysteria intelligere pleraque alia Scripturae dogmata, cognoscere, et ignorantibus pandere poteritis. Ipso mostrante ualebitis perituri seculi fugere fraudes et scismata, spernere, delitias, uosipsos componere, aedificare et emendare in melius⁵²⁵.

⁵²² Mi permetto di rimandare qui ad un mio saggio di prossima pubblicazione: M. FALLICA, *Origene pro sola fide nel Beneficio di Cristo. L'antologia patristica Unio dissidentium come fonte riformata di un'anomala auctoritas*.

⁵²³ *Unio dissidentium libellus omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus, per venerabilem patrem Hermannum bodium uerbi divini concionatorem eximium selectus*. Ex quarta recognitione, Basileae, apud Bartholomaeus Westhemerus et Nikolaum Brylinger, 1537 (=Unio 1537), 7. Si fa riferimento per l'analisi- qui e di seguito- a questa edizione dell'Unio, che è presentata dall'editore come la quarta edizione. Essa infatti presenta un numero ampio di citazioni patristiche e scritturistiche e riporta le glosse di commento a margine del testo, permettendo di seguire agevolmente le motivazioni alla radice della scelta delle citazioni e la lettura che delle stesse fa il compilatore; si segue così la scelta di R. PETERS, *The Unio Dissidentium in Relation to the Use*, cit.

⁵²⁴ Unio 1537, 8.

⁵²⁵ Unio 1537, 9-10.

Libellus pacis utilissimus, di certo: l'ape operosa adesso però è pronta a pungere, a imbracciare le armi contro i nuovi nemici della Chiesa. E i Padri sono insieme esegeti e soldati, arruolati ancora *fraterno spiritu*, ma nella consapevolezza di dover *pro ueritate certare usque ad mortem*⁵²⁶.

A orientarci adesso nella *sylva* di citazioni saranno dunque due guide particolari: Origene, della cui presenza nell'*Unio* si darà adesso ragione, e le *propositiones* di condanna parigine del 1531, prima risposta alle armi messe in campo dal nostro libello e utile esempio di cosa vedevano in esso gli occhi dell'inquisitore. A questo sguardo in controluce si aggiungerà qualche indispensabile riferimento alla trama generale dell'opera, fornita solitamente dalle citazioni agostiniane.

L'*Unio* si apre con il *locus* sulla caduta e il peccato originale: non la dottrina su Dio, dunque, ma la dannazione *in Adam tamquam in radice*⁵²⁷ di tutta l'umanità danno l'incipit alla *summa doctrinae*, così come i *Loci prima aetas* melantoniani si erano aperti con il *locus de hominis viribus et libero arbitrio*, seguito immediatamente dopo dal *locus de peccato*, in rottura con la lunga tradizione delle *Summae*.

La definizione della *gratia Adae data ante et post lapsum* è affidata all'agostiniano *De correptione et gratia* (11, 31), che descrive la libera decisione di Adamo di abbandonare l'*adiutorium Dei*: *deseruit et desertus est. Haec est prima gratia quae data est primo Adam, sed potentior in secundo Adam. Prima est enim qua fit ut habeat homo iustitiam si uelit. Secunda ergo plus potest, qua etiam fit ut uelit, et tantum velit, tantoque ardore diligat, ut carnis uoluptatem contraria concupiscentem, uoluntate spiritus uincat*⁵²⁸. L'*Unio* si sofferma poi sulle classiche distinzioni agostiniane fra *posse non mori et non posse mori, posse non peccari, et non posse*

⁵²⁶ *Unio* 1537, 8.

⁵²⁷ *Unio* 1537, 13, glossa di Bodius.

⁵²⁸ *Unio* 1537, 15.

peccare⁵²⁹. A questa prima sezione solo agostiniana, segue il secondo *locus*, tematicamente contiguo, dove la predominanza agostiniana è temperata dalla presenza di Bernardo e Girolamo. Sono qui descritte le conseguenze della caduta nella discendenza di Adamo: come sottolinea la glossa ad un'omelia di Bernardo, *post baptismum fomes peccati manet in carne*⁵³⁰, e dunque, a causa della *maledictio prima, omnes sancti peccatores*⁵³¹. L'Origene del *Commento ai Romani* (V, 1) fa la sua prima apparizione in questo contesto, a commento del passo scritturistico (1Tm 2, 14) che attribuisce non ad Adamo, ma alla donna la responsabilità della trasgressione. Il lungo passaggio origeniano⁵³² serve a Bodius a stabilire, tramite le glosse, che *mulier primo peccauit, peccatum quare ad Apostolo uiro ascribitur*, e che *per Adam omnes expulsi sumus de paradiso*. L'Apostolo, spiega Origene, attribuendo il peccato ad Adamo ha parlato osservando l'ordine della natura: *mortalis posteritas et corporalis successio uiro potius tamquam auctori et non mulieri deputatur*; quindi veramente, come Levi è in *lumbis patris Abrahae*, gli uomini nascono in *lumbis Adae*⁵³³.

⁵²⁹ *Unio* 1537, 16: «Quapropter bina ista quid inter se differant, diligenter et vigilanter intuendum est: posse non peccare, et non posse peccare, posse non mori, et non posse mori. Bonum posse non deserere, et bonum non posse deserere. Potuit enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Numquid dicturi sumus: Non potuit peccare, qui tale habebat liberum arbitrium? Aut non potuit mori, cui dictum est: Si peccaveris morte morieris. Aut non potuit bonum deserere, cum hoc peccando deseruerit, et ideo mortuus sit? Prima ergo libertas uoluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo maior, non posse peccare. Prima immortalitas erat posse non mori, nouissima erit multo maior non posse mori. Prima erat perseuerantiae potestas, bonum posse non deserere: nouissima erit felicitas perseuerantiae, bonum non posse deserere», cf. *de corr. et grat.* 12, 33.

⁵³⁰ *Unio* 1537, 32.

⁵³¹ *Unio* 1537, 36, glossa di Bodius.

⁵³² *Unio* 1537, 37-39.

⁵³³ Si noti che Erasmo, nelle *Adnotationes in Romanos* (5, 12) fa riferimento a questo brano quando, discutendo dell'interpretazione agostiniana del *peccatum originis*, scrive: «In quo omnes peccauerunt.... In quo quidam referunt ad Adam, in quo velut in massa latebat posteritas: et in eo peccarunt omnes. Augustinus putat referri posse ad peccatum, ut intelligamus uno Adae peccato quodammodo peccasse omnes; quae lectio non constitit, quum peccatum apud Graecos sit generis foeminini ... Alii interpretantur in quo ,eo quod' , siue ,quatenus'. Qui priorem sensum urgent, hinc potissimum astruunt peccatum originis, cuius acerrimus defensor est diuus Augustinus, maxime posteaquam incaluit pugna cum Pelagio et Iuliano. Nec ab huius sententia abhorruit dius Ambrosius, qui sequutus, ut solet, Origenem, in hoc quoque philosophatur, quod Apostolus non dixerit ἐφ' ἧ- id est ,in qua'-, sed ἐφ' ᾧ- id est ,in quo', hoc est ,viro' non ,muliere'-, quod vir sit praecipuus autor posteritatis, tametsi mulier prior est lapsa»; cf. ASD VI-7, 141.

La liberazione dal peccato originale è la materia del *locus* successivo, che, come già notava Peters⁵³⁴, si segnala per la sua forte insistenza sul battesimo degli infanti; si ricordi che la lotta contro la diffusione del movimento anabattista a Strasburgo, negli anni fra il 1524 e il 1526, è il principale motore dell'attività dei riformatori cittadini, Capito e Bucer.

La dottrina *De praedestinatione, vocatione, iustificatione et glorificatione* è pressoché interamente dettata dalle parole di Agostino. La *materia praedestinationis ad humilitatem nos cogit*⁵³⁵, glossa Bodius, e ci ricorda che è la *voluntas dei regula omnium*. Tale volontà, quando converte *malae hominum voluntates*, si svela come misericordia; *cum autem non facit, per iudicium non facit*⁵³⁶. Dio indurisce i cuori, spiega il *De predestinatione sanctorum*, nel senso che *mollire noluerit; sic etiam repellere eum, quem vocare noluerit*⁵³⁷. Con l'Agostino del *Contra duas Epistolas Pelagianorum* (II, 10) Bodius si scaglia contro la *peruersa opinio Pelagianorum* che vuole che l'uomo abbia da se stesso, senza l'aiuto di Dio, *propositum bonum studiumque uirtutis, e quo merito praecedente, dignus sit adiuuari Dei gratia subsequente*. Ma Dio ha scelto *uasa misericordiae* prima della *constitutio mundi, per electionem gratiae*⁵³⁸. I temi della predestinazione, della grazia, della legge e dei meriti dell'uomo, sono ampiamente ripresi nel *locus de bonis operibus*, che sarà oggetto di analisi dettagliata nel prossimo capitolo, cui dunque si rimanda.

La voce di Origene torna nel *locus de mandatis et doctrinis hominum*, una sezione molto polemica, dedicata ad accusare i mali contemporanei della chiesa, derivanti *ex neglectu uerbi Dei*⁵³⁹: la *raritas bonorum prelatorum*⁵⁴⁰, la loro *avaricia*

⁵³⁴ R. PETERS, *The Unio Dissidentium in Relation to the Use*, cit., 185.

⁵³⁵ *Unio* 1537, 82.

⁵³⁶ *Unio* 1537, 83; cf. AGOSTINO, *Enchiridion*, 25, 98.

⁵³⁷ *Unio* 1537, 86.

⁵³⁸ *Unio* 1537, 99-100.

⁵³⁹ *Unio* 1537, 303.

⁵⁴⁰ *Unio* 1537, 327.

*et rapina*⁵⁴¹, la simonia, l'ambizione e il lusso della Chiesa⁵⁴². L'Origene in *Matthaeum* (CMtS 8, 9) commenta così il passo matteano che vede gli scribi e gli apostoli *super cathedram Moysi*:

super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei etc. Quod arbitror huiusmodi est. Qui legem Moysi profitentur se interpretari, et in hoc gloriantur, aut qui super ascendere haec se profitentur hi sedent super cathedram Moysi. Qui ergo non recedunt a littera legis, Scribae dicuntur; qui autem maius aliquid profitentes, dividunt seipsos quasi meliores a multis. Secundum hoc Pharisei dicuntur, qui interpretatur diuisi et segregati. Phares enim diuisio appellatur. Post aduentum autem Christi, sedent super cathedram ecclesiae quae est cathedra Christi et thronus. Sicut autem super cathedram Moysi, male quidem sedebant Scribae et Pharisei, bene autem qui recte intelligebant legem, atque tradebant: sic et super ecclesiasticam sedent quidam dicentes, quae facere oportet unumquemque non autem facientes, et alligantes onera grauia imponunt super humeros hominum, ipsi nec digito uolentes ea mouere. De quibus dicebat saluator: Quicumque soluerit unum de mandatis istis minimis et docuerit homines sic, minimus uocabitur in regno coelorum. Et secundum opera eorum ne faciatis, sed omnia quae dixerint uobis, facite. Reprehendit ergo huiusmodi praeceptores, qui non solum quae dicunt non faciunt, sed etiam crudeliter et sine misericordia, et non secundum aestimationem uirium uniuscuiusque audientis, sed maiora uirtute ipsorum iniungunt, ut pote qui prohibent nubere, et ab eo quod expedit, ad immoderatam immundiciam compellunt. Qui docent etiam abstinere a cibis, et alia huiusmodi, ad quae non omnino oportet cogere homines fideles, alligat per verbum expositionis suae, onera graua, citra uoluntatem Christi dicentis: Iugum meum suaue est, et onus meum leue. Et frequenter uidere est eos qui talia docent, contraria agere sermonibus suis, omnia facientes propter personas hominum, et glorias uanas, sicut subsequens sermo demonstrat, dicens: Omnia opera sua faciunt, ut uideantur ab hominibus⁵⁴³.

Un analogo passaggio, dedicato anch'esso all'esegesi del versetto matteano, dall'omelia VII in *Ezechielem* ricorda che *nullum imitemur praeter Christum*: in un capitolo dedicato alla necessità di un culto sobrio, coerente e spirituale, le parole dell'Alessandrino non potevano trovare migliore eco.

La relativizzazione delle istituzioni umane è estesa sino ad estremi che la censura parigina del 1531 non poteva che condannare: Bodius infatti, in questo spirito di *libertas evangelica*, proclama che *Scripturis omnibus contradire licet*,

⁵⁴¹ *Unio* 1537, 327.

⁵⁴² *Unio* 1537, 330.

⁵⁴³ *Unio* 1537, 320-322.

*praeter canonicis*⁵⁴⁴, *Canonicae Scripturae tantummodo fides est adhibenda*⁵⁴⁵, *Nullus est Episcopus Episcoporum*⁵⁴⁶. Così, questo *locus* riprende alcune delle tematiche e delle preoccupazioni dell'epistola prefatoria, ricordando che *canonica scriptura omnibus scripturis praeponitur*⁵⁴⁷, anche Agostino può sbagliare⁵⁴⁸, e *omnes doctores legere possumus*⁵⁴⁹. Ancora Origene⁵⁵⁰ ricorda la necessità di un'esegesi che sia pratica di vita, e non opere *carnalia et mortua*, come quella messa in atto da *animae, imbutae liberalibus studiis et institutis*, che indagano la struttura del cielo e la provvidenza divina, ma agiscono ingiustamente. Essi sono avvoltoi e aquile, che si cibano di carni morte.

Da questi ultimi temi il discorso trapassa naturalmente al *locus* successivo, *de utilitate verbi Dei*, che è inaugurato, dopo le citazioni scritturistiche, da tre passi origeniani, dalla VII omelia su Isaia e dal *De principiis*. Come rimarca la glossa di Bodius, il primo passaggio è un'ispirata *summa laus Verbi Dei*, per il cui tramite siamo salvati:

nullum verbum ita mundum apud Graecos et Barbaros, quale est verbum legis. Ab omni enim verbo, ab uniuersa doctrina veritatem pollicente differt lex, quae a deo nobis data est. Legem enim in adiutorium dedit, vt dicant, non sicut verbum istud. Quid est, quod non est sicut verbum istud? Multa sunt verba, sed non sicut verbum istud. Nullum enim verbum post verbum Moysi, post verbum prophetarum, multo autem amplius post verbum Iesu Christi, et Apostolorum eius. Vide si non clamat sensus dei quod dictum est. Legem enim in adiutorium dedit, vt dicant qui acceperunt legem in adiutorium, non est vt verbum istud quod locutus est Moyses in lege lata per angelos in manu mediatoris. Multo autem dignius potest hoc ecclesia dicere, non est sicut verbum istud quod caro factum est, quod habitauit in nobis, cuius vidimus gloriam, non sicut Moysi velamine obtectam, sed gloriam tanquam vnigeniti a patre, pleni gratiae et veritatis. Non est sicut verbum istud quod suscepit ecclesia, in quo credit, per quod et sanabitur. Verbum quod in principio erat apud Deum, Deus verbum, cui gloria et imperium in saecula saeculorum⁵⁵¹.

⁵⁴⁴ *Unio* 1537, 349.

⁵⁴⁵ *Unio* 1537, 350.

⁵⁴⁶ *Unio* 1537, 356.

⁵⁴⁷ *Unio* 1537, 354.

⁵⁴⁸ *Unio* 1537, 352; si cita il medesimo brano delle *Retractationes* della prefatoria.

⁵⁴⁹ *Unio* 1537, 383.

⁵⁵⁰ *Unio* 1537, 374; *HLv* VII, 7.

⁵⁵¹ *Unio* 1537, 395-396.

Il secondo passaggio è invece l'unica citazione dall'opera più celebre di Origene, il *de principiis* (*Prin* II, 6, 6), ed è scelto da Bodius per descrivere *Verbi dei operatio in anima*. È un'immagine famosa, in cui Origene descrive la compenetrazione fra il *Verbum* e l'anima (anzitutto l'anima di Gesù) tramite la metafora del ferro e il fuoco, che poi avrà grande fortuna mistica:

Si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita omnibus suis poris omnibusque uenis ignem recipiens, et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cessit aliquando, neque ipsa ab igne separetur, numquam dicemus hanc, quae natura quidem ferri massa est, in igne positam, et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere, quin imo (quod uerius est) magis eam sicut in fornacibus saepe fieri oculis deprendimus, totam ignem effectam dicimus, quoniam nec aliud in ea nisi ignis cernitur, sed et si quis contingere atque tractare tentauerit, non ferri, sed ignis uim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne, sic semper in uerbo, semper in sapientia, semper in deo posita est: omne quod agit, quod sentit, quot intelligit Deus est, et ideo nec conuertibilis et mutabilis dici potest, quae inconuertibilitatem ex uerbi Dei unitate indesinenter ignita possedit. Ad omnes denique sanctos calor aliquis uerbi Dei putandus est peruenisse etc.⁵⁵²

Le *Omellie sull'Esodo* (*Hex* XIII, 3) sono poi citate per contrapporre alla giusta e doverosa venerazione del *corpus Domini* la negligenza del *Verbum Dei*, certo non meno importante. *Verbi Dei neglectus piaculum grande*, commenta Bodius:

Volo uos admonere religionis uestrae exemplis: nostis, qui diuinis mysteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela, et ueneratione seruatis, ne ex eo parum quid decadat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim uos creditis et recte creditis, si quid inde per negligentiam decadat. Quod si circa corpus eius conseruandum tanta utimini cautela, et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi uerbum Dei neglexisse, quam corpus eius⁵⁵³.

Più avanti nel *locus* compare ancora un lungo passaggio dalle omelie sull'Esodo (*Hex* XII, 2, 4):

⁵⁵² *Unio* 1537, 396-397. Bodius tronca il passaggio in modo che risulti più appropriata l'estensione dell'immagine a tutte le anime, oltre che a quella di Gesù; il periodo si concludeva così: «ad omnes denique sanctos calor aliquis uerbi Dei putandus est peruenisse; in hac autem anima ignis ipse diuinus substantialiter requieuisse credendus est, ex quo ad ceteros calor aliquis uenerit».

⁵⁵³ *Unio* 1537, 397.

Cum autem quis conuersus fuerit ad Dominum, auferetur uelamen. Igitur causam auferendi uelaminis conuersionem nostram esse dicit ad Dominum. Ex quo nobis colligenda sunt nobis iudicia, quod donec legentes Scripturas diuinas latet nos intellectus, donec obscura sunt nobis et clausa quae scripta sunt nondum conuersi ad Dominum sumus. Si enim conuersi essemus ad Dominum sine dubio auferetur uelamen. Sed et hoc ipsum, conuerti ad Dominum quale sit uideamus. Et ut evidentius scire possimus quid sit conuersus, dicendum nobis prius est quid sit auersus. Omnis qui cum recitantur uerba legis, communibus fabulis occupatur, auersus est. Omnis qui cum legitur Moyses, de negociis saeculi, de pecunia, de lucris sollicitudinem gerit, auersus est. Omnis qui possessionum curis stringitur, et diuitiarum cupiditate distenditur, qui gloriae saeculi et mundi honoribus studet, auersus est. Sed et qui ab his quidem uidetur alienus, assistit autem et audit uerba legis, et uultu atque oculis intentus, corde tamen et cogitationibus euagatur, auersus est. Quid ergo est conuerti? Si his omnibus terga uertamus, et studio, actibus, mente, sollicitudine, uerbo Dei operam demus, et in lege eius die ac nocte meditemur, omissis omnibus Deo vacemus, exerceamur in testimoniis eius, hoc est conuersum esse ad Dominum. Tu aut si uolueris filium tuum scire literas, quas liberales vocant, scire grammaticam, vel rhetoricam disciplinam, numquid non ab omnibus eum vacuum et liberum reddis? Numque non omissis caeteris, huic uni studio dare operam facis Paedagogos, magistros, libros, impensas, nihil prorsus deesse facis, quoadusque perfectum propositi studii opus oportet. Quis nostrum ita se ad diuinæ legis studia conuertit? Quis nostrum ita operam dedit? Quis tanto studio ac labore diuina quaerit studia, quanto quaesiuit humana? Et quid conquerimur si quod non didicimus ignoramus. Aliqui uestrum ut recitari audierint quae leguntur, statim discedunt. [...] Videamus ergo ne non solum cum Moyses legitur, sed et cum Paulus legitur, uelamen sit positum super cor nostrum. Et manifeste, si negligenter audimus, si nihil studii ad eruditionem et intelligentiam conferimus, non solum legis et Prophetarum scriptura, sed et Apostolorum et Evangeliorum grandi nobis uelamine tegitur. Ego autem vereor ne per nimiam negligentiam et stoliditatem cordis, non solum uelata sint nobis diuina uolumina, sed et signata. Vt si detur in manus hominis nescientis literas liber legendus, dicat quia nescio literas. Si detur in manus hominis scientis literas, dicat, quia signatus est. Vnde ostenditur non studium solum nobis adhibendum esse ad discendas literas sacras, verum et supplicandum Domino, et diebus ac noctibus obsecrandum, ut veniat Agnus ex tribu Iuda, et ipse accipiens librum signatum dignetur aperire⁵⁵⁴.

La nostra conversione è la causa per cui il velo delle Scritture è tolto, e possiamo finalmente comprendere. Ma cos'è la conversione? Conversione è volgere le spalle a ricchezze e onori del secolo, per applicarsi al *verbum Dei* giorno e notte, *studio, actibus, mente, sollicitudine*. A tale moto ascensivo del soggetto, che con il suo sforzo di applicazione e preghiera opera attivamente alla propria

⁵⁵⁴ *Unio* 1537, 404-407.

conversione, s'accompagna la preghiera allo Spirito, perché infiammi i cuori e apra il libro sigillato. La lunga citazione origeniana serve dunque bene un pensiero quale quello dell'*Unio*; la nostra antologia infatti si propone di costruire attivamente l'unità, in un'operazione dal piglio umanistico e volontaristico, che queste parole, forse più delle dichiarazioni sui *fundamenta fidei*, ci aiutano a comprendere.

La nostra analisi deve a questo punto tralasciare la maggior parte dei *loci* della seconda parte dell'*Unio*, dedicati ai diversi aspetti della vita cristiana, ove particolare accento si dà alla correzione fraterna e al lavoro manuale⁵⁵⁵. Si ricorda solo che il *locus de poenitentia*, luogo polemico per eccellenza sin dalle XCV tesi luterane, contiene tre delle proposizioni toccate dalla condanna parigina del '31: *Solvere et ligare invicem possumus*⁵⁵⁶, *Advocatum alium non habemus praeter Christum*⁵⁵⁷, *Claues ecclesiae sunt communes*⁵⁵⁸. Quest'ultima peraltro è la glossa ad un brano dal *Commento a Matteo* origeniano, opera che serve a Bodius anche per rivendicare che *ille solus potestatem Petri habet, qui et opera illius habet*⁵⁵⁹.

Prima di congedarci dall'*Unio*, è invece necessario accennare alla dottrina eucaristica che essa professa, oggetto di durissima polemica all'interno del campo riformato negli anni attorno all'*editio princeps* dell'opera. All'altezza del 1527, l'unità infra-protestante era infatti ormai in seria discussione proprio a causa del sacramento di comunione per eccellenza. Zwingli⁵⁶⁰ dal 1524 aveva fatto propria l'interpretazione simbolica delle parole dell'istituzione, e ne aveva chiarito il significato nel suo *De vera et falsa religione* (1525); in quello stesso anno Oecolampadius, nel *De genuina verborum domini expositione*, aveva fornito una

⁵⁵⁵ Origene è presente nelle sezioni *De correptione fraterna*, *De oratione*, *De indulgentiis*, *De ordine ecclesiasticae constitutionis*, *Omnes Christiani sacerdotes sunt*, *De Antichristo*.

⁵⁵⁶ *Unio* 1537, 459, glossa di Bodius ad Agostino, *De verbis Domini super Matthaeum*, *Sermone* 16.

⁵⁵⁷ *Unio* 1537, 478, glossa di Bodius ad Agostino, *in ep.beati Ioannis tracta.1*.

⁵⁵⁸ *Unio* 1537, 471, glossa di Bodius ad Origene, *CMt* XII, 10, 11.

⁵⁵⁹ *Unio* 1537, 472, glossa di Bodius ad Origene, *CMt* XII, 14.

⁵⁶⁰ Anche in seguito alla lettura dell'epistola di Cornelius Hoen cui prima si accennava.

solida armatura patristica agli argomenti di Zwingli⁵⁶¹. Negli anni fra il 1524 e il 1527, più di venti trattati polemici discussero da ambo le parti le posizioni contestate⁵⁶², con Bucer a mediare da posizioni conciliatorie e contrarie a indebite speculazioni⁵⁶³; il colloquio di Marburgo del 1529 (presenti Lutero, Zwingli, Oecolampadius, Bucer, Hedio, Melantone) non riuscirà a trovare un accordo. Nella disputa, come nell'*Unio*, sono i Padri le armi impugnate per colpire, e l'eredità agostiniana, sinora rivendicata senza problemi dai luterani, diviene per questi ultimi molto problematica, con gli svizzeri a reclamare il vescovo di Ippona come alleato⁵⁶⁴.

L'*Unio, libellus unitatis ac pacis*, in pieno accordo con i suoi propositi irenici sottolinea l'aspetto di comunione fraterna dell'eucarestia, sacramento con cui Cristo ci unisce a Lui e così ai fratelli. Ma è il modo della presenza di Cristo, e dunque della partecipazione del fedele ad essa, ad essere in discussione, e a questo riguardo l'*Unio* accorda insieme le voci di Origene e Agostino a chiedere una comprensione spirituale del sacramento. *In nouo testamento est etiam litera quae occidit*, Bodius ammonisce con Origene:

Agnoscite quia figurae sunt quae in divinis voluminibus scripta sunt, et ideo tanquam spiritales, et non tanquam carnales examine, et intelligite quae dicuntur. Si enim quasi carnales ista suscipitis, ledunt vos et non alunt. Est enim et in Euangeliiis litera quae occidit, non solum in veteri testamento occidens litera

⁵⁶¹ Così sintetizza questa visione simbolica E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit, 236: «[In Zwingli] la riscoperta che *sacramento* denoti in origine nient'altro che *segno*, facilitava l'applicazione immediata e consequenziale del simbolismo all'istituto dell'ultima cena. Le parole di Cristo, „hoc est corpus meum“ costituiscono senza dubbio un simbolo e ripugnerebbero altrimenti al senso comune: „vale a dire, noi vediamo chiaramente che quell'è non tollera di stare tra il pane e il corpo essenzialmente (*wäsenlich*) ma deve intendersi in modo diverso“. Ciò posto, dove la *vis symbolica* fa leva? Lo Zwingli la rintracciò nel verbo, e lesse il Vangelo così: questo pane *è-il-segno-del* (oppure *significa il*, oppure *rappresenta il*) mio corpo. Oecolampad aveva una sua variante: per lui la *vis symbolica* stava nel sostantivo, e la lezione preferibile sarebbe: questo pane *è il-segno-del mio corpo*».

⁵⁶² Cf. E. CHUNG-KIM, *Inventing Authority. The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist*, Waco 2011, 19.

⁵⁶³ Sulla dottrina eucaristica di Bucer, cf. N. THOMPSON, *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer, 1534-1546*, Leiden 2005.

⁵⁶⁴ Lutero ad un certo punto durante il colloquio di Marburgo si spinse ad affermare con Oecolampadius che, se loro avevano dalla loro parte due padri, Agostino e Fulgenzio, il resto dei Padri era con Lutero; Cf. E. CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, cit., 27.

deprehenditur. Est et in nouo testamento litera quae occidit eum, qui non spiritualiter quae dicuntur aduertit. Si enim secundum literam sequaris, hoc ipsum quod dictum est. Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, occidit haec litera. Vis tibi et aliam de Euangelio proferam literam quae occidit. Qui non habet (inquit) gladium vendat tunicam suam, et emat gladium. Ecce et haec litera Euangelii est, sed occidit. Si vero spiritualiter eam suscipias, non occidit, sed est in ea spiritus vivificans. Et ideo siue in lege, siue in Euangelij quae dicuntur spiritualiter suscipe, quia spiritualis dijudicat omnia, ipse vero a nemine dijudicatur⁵⁶⁵.

Solo due anni prima Oecolampadius, nel *De genuina verborum Domini expositione*, aveva inserito queste parole, poi molto fortunate in ambito svizzero⁵⁶⁶, all'interno di un più ampio complesso di prove patristiche⁵⁶⁷, volte a sostenere la «*manducatio spiritualis raffinata*», erasmiana, degli Svizzeri, che non avesse niente

⁵⁶⁵ Unio 1537, 601 (la numerazione del testo riporta erroneamente il numero 609 per questa pagina).

⁵⁶⁶ Cf. Joachim Vadianus (1484-1551), il sindaco di St. Gallen, cognato dell'anabattista Grebel: J. VADIANUS, *Aphorismorum de consideratione eucharistiae libri VI*, [Zürich], [Christoph Froschauer d. J.], 1536, 89; P. VIRET, *De origine ministerii verbi Dei*, Parisiis, apud Robertum Stephanum, 1544, 183.

⁵⁶⁷ Ecco il passaggio per esteso: «Porro, quomodo Dominus ipse, non solum cibus uiuificus sit animae, sed et mundus, dulcis, ac gratissimi saporis, omniumque desyderatissimus, libet et alium locum Origenis in Leviticum citare, ubi ita legimus: Omnis homo habet aliquem in se cibum, quem accedenti ad se proximo praebeat. Non enim potest fieri, ut cum accesserimus ad nos inuicem homines, et conseruerimus sermonem, non aliquem, vel ex responsione, uel ex interrogatione, vel ex aliquo gestu, aut capiamus inter nos gustum, aut praebeamus. Et si quidem mundus est homo et bonae mentis, is de quo sumimus gustum, mundum sumimus cibum: si vero immundus sit quem contigimus, immundum cibum sumimus. Et propterea puto Apostolus Paulus de talibus dicere, ne cum eis cibum capiamus: nimirum uelut immundis animalibus. Verum ut evidentius tibi pateant ad intellectum, quae dicimus, de maioribus sumamus exemplum, ut inde paulatim descendentes usque ad inferiora veniamus. Dominus et Salvator noster dicit: Nisi manducaveritis carnem meam et sanguinem meum biberitis, non habebitis vitam in uobis ipsis. Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere potus est. Iesus ergo, quia totus ex toto mundus, est, tota eius caro cibus est et totus eius sanguis potus, quia omne opus eius sanctum est, omnis eius sermo verus est. Propterea ergo et caro eius verus cibus, et sanguis eius verus potus est. Carnibus enim, et sanguine verbi sui, tamquam mundo cibo ac potu potat, ac reficit omne hominum genus. Secundo in loco post illius carnem mundus cibus est, Petrus, et Paulus, et omnesque Apostoli. Tertio loco, discipuli eorum, unusquisque pro quantitate meritorum vel sensuum puritate, proximo suo mundus cibus efficitur. Haec qui audire nescit, detorqueat fortassis et avertat auditum secundum illos, qui dicebant: Quomodo dabit nobis hic carnem suam manducare? Quis potest audire eum? Et discesserunt ab eo. Sed vos, si filii estis Ecclesiae, si Evangelicis imbuti mysteriis, si Verbum caro factum habitat in uobis, agnoscite quae dicimus, quia Domini sunt, ne forte qui ignorat, ignoretur. Agnoscite quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scripta ... »; cf. J. OECOLAMPADIUS, *De genuina verborum Domini*, cit., [E8r.] - F 3 v.

a che fare con il «“Dio impanato, cotto, fritto e pesto” che veniva imbandito nelle mense luterane della presenza reale⁵⁶⁸.

A questo invito a superare la lettera carnale, che può essere fatale anche nel Nuovo Testamento, l'*Unio* unisce l'Agostino del *De doctrina christiana* (III, 16), che invita a comprendere come non sia *facinus vel flagitium* l'invito del Salvatore (*Nisi manducaveritis carnem filii hominis et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis*): *Figura ergo est, praecipiens passioni dominicae esse communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit*⁵⁶⁹. Dunque, il sacramento è *figura*- espressione favorita di Oecolampadius per riferirsi all'eucarestia- che prescrive di comunicare alla passione del Signore e di ricordare soavemente la sua passione. *Credere est manducare, maximus honor Dei est voluntatem illius impleamus, sacrificium nostrum est memoria sacrificii Christi*: le glosse di Bodius esplicitano il contenuto della *manducatio spiritualis*, sacramento di una *caritas* che *nos unum facit cum Deo*.

La dottrina eucaristica dell'*Unio*, breve e concisa, tutta sostenuta da citazioni agostiniane, non aveva in sé nulla di esplicitamente eterodosso da un punto di vista cattolico, e non fu attaccata dalla censura parigina; ciò che manca qualsiasi accenno che vada nel senso della transustanziazione- è importante tanto quello che c'è. Ciò nonostante, agli occhi di qualsiasi lettore avvertito, la scelta dell'*Unio* era chiaramente in favore dello spiritualismo svizzero e della sua lettura ,origeniana' dell'Eucarestia. Il *locus* eucaristico è dunque rivelativo di un orientamento confessionale che proprio in quegli anni si andava formulando, traendo sostegno dalle parole dell'Alessandrino, e che Lutero avrebbe bollato così: *Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel. Sic Zwinglius speculabatur: Corpus Christi est in pane, sed non spiritualiter, quia ego speculor esse in pane. Haec est quoque Origenis theologia. David non sic facit, sed agnoscit peccatum et*

⁵⁶⁸ E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit, 237. Si dirà qualcosa in più sulla dottrina luterana della presenza reale *infra*, a proposito di Andreas Musculus, che ne fu convinto sostenitore.

⁵⁶⁹ *Unio* 1537, 602

*dicit: Miserere mei, Deus*⁵⁷⁰. L'Unio, dunque, nel segno di Origene e di una teologia eucaristica simbolica che si proclamava erede dell'Alessandrino, si rivela tutt'altro che luterana, a dispetto del marchio degli Indici.

Nel 1601/2 abbiamo l'ultima edizione nota dell'Unio. Quasi un secolo dopo, Veit Ludwig von Seckendorff (1626 - 1692), cancelliere e consigliere del duca di Gotha e del duca di Sassonia-Weitz, scrive nel *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, sotto la voce *Hermannus Badius*:

Extat huius auctoris, (de quo nihil praeterea cognitum habeo, quam quod se *divini verbi concionatorem* vocet) libellus, si quid iudico, egregius, *Coloniae Agrippina 1531* in octavo Latine excusus, in quo, praeter epistolam in fine annexam, nihil de suo affert auctor, sed ex praecipuis Ecclesiae doctoribus, loca insignia, ad articulos fidei explicandos et probandos, verbotenus collegit et adscripsit, praemisso prius uno aut altero dicto Scripturae capitali de eadem materia. Inscripsit libellum, *Unio dissidentium*: eum enim scopum sibi praeposuit, ut doctorum illorum veterum sententiae concordantes methodum praeberent de articulis controversiis conveniendi. Licet vero isthaec methodus, ut scimus, non careat difficultate, si promiscue sequenda sint, quae scriptores veteres statuerunt, nec ad fundamentum Scripturae et consensum universalem et notorium, remotis singularibus opinionibus, respiciatur; recudi tamen et legi hic libellus mereretur, facta prius locorum allegatorum cum vetustis et incorruptis editionibus Patrum collatione, additis etiam aliis testimoniis atque illustratibus⁵⁷¹.

Lo storico del luteranesimo guardava ancora con simpatia e interesse al metodo concordatario dell'Unio, non negandone le difficoltà nel raggiungimento di un *consensus universalem ac notorium*, ma raccomandandone tuttavia la lettura, come strumento privilegiato di accesso all'opera dei Padri: funzione che l'Unio svolse a lungo, come la sua complessa storia editoriale ci ha mostrato.

⁵⁷⁰ WAT 1, 72, 16-24.

⁵⁷¹ V. L. VON SECKENDORFF, *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, scholium XII ad *Indicem I Historicum*, Francofurti et Lipsiae, apud Johannem Fridericum Gleditsch, 1692.

7. ANDREAS MUSCULUS: *ENCHIRIDION* E *COMPENDIUM*

Dopo la laboriosa caccia all'uomo cui l'*Unio dissidentium* ci ha costretto, incontriamo adesso una figura dai tratti decisi, segnata da una vita di incombenze pastorali, accademiche e politiche affrontate con spirito fiero, polemico e operoso, nella certezza di dover presto affrontare il Giudizio finale della storia. Andreas Musculus⁵⁷² (= Meusel, 1514 Schneeberg- 1581 Francoforte sull'Oder) fu allievo di Lutero e Melantone a Wittenberg, professore di teologia e rettore dell'università di Francoforte sull'Oder, la Viadrina, sovrintendente ecclesiastico del Brandeburgo e servitore fedele dei principi elettori Gioacchino II e il figlio Johan Georg, co-autore della *Formula di Concordia*. Attraversò il suo secolo combattendo, con la voce e gli scritti, perché si compisse la Riforma che aveva incontrato da ragazzo, difendendola da tutti i 'traditori', fossero amici, maestri o signori. Uno gnesio-luterano deciso, con tendenze teologiche radicali⁵⁷³, e una *großzügige und weitblickende, wirklich bischöfliche Persönlichkeit*⁵⁷⁴. Pastore premuroso, predicava due volte alla settimana e accusava i suoi nemici dal pulpito. Principe del nuovo genere del *Teufelbuch*, popolarissimo fra gli allievi di Lutero, fu protagonista di un rinomato attacco - *Vom Hosen Teuffel*, del 1555⁵⁷⁵ - ad un nuovo genere di calzoncini alla moda, offesa a Dio e al popolo cristiano⁵⁷⁶. La fine

⁵⁷² Si veda su Musculus anzitutto la vita ad opera di C. W. SPIEKER, *Lebensgeschichte des Andreas Musculus, General-Superintendent ... zu Frankfurt an der Oder*, Frankfurt a. d. O. 1858; G. KAWERAU, s.v., in *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, VIII, Grand Rapids 1953, 59-60; F. WEICHERT, *Andreas Musculus (1514-1581)*, in *Berlinische Lebensbilder*, 5, a cura di G. HEINRICH, Berlin 1990, 17-28; E. KOCH, *Andreas Musculus und die Konfessionalisierung in Luthertum*, in *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, a cura di H. - C. RUBBLACK, Gütersloh, 1992, 250-273. Non ho potuto consultare la dissertazione di R. GRÜMMER, *Andreas Musculus – sein Leben und seine Werke*, Eisenach 1912.

Robert Kolb, nei suoi studi sulla *Early Lutheran Orthodoxy*, si è spesso occupato delle polemiche confessionali in cui Musculus fu coinvolto; cf. R. KOLB, *Luther's Heirs Define His Legacy. Studies on Lutheran Confessionalization*, Aldershot 1996, miscellanea di studi già pubblicati precedentemente.

⁵⁷³ Cf. E. KOCH, *Andreas Musculus und die Konfessionalisierung*, cit., 271.

⁵⁷⁴ Cf. E. KOCH, *Andreas Musculus und die Konfessionalisierung*, cit., 259.

⁵⁷⁵ A. MUSCULUS, *Vom Hosen Teuffel*, Frankfurt an Oder 1555. Altre opere furono dedicate alla bestemmia (*Fluchteufel*) e al matrimonio (*Eheteufel*).

⁵⁷⁶ Cf. R. KOLB, *God, Faith, and the Devil: Popular Lutheran Treatments of the First Commandment In the Era of the Book of Concord*, in ID., *Luther's Heirs Define His Legacy*, cit., 71-89.

dei tempi, vista come imminente, e il destino dell'anima dopo la morte furono suoi temi ricorrenti⁵⁷⁷.

La riflessione teologica di Musculus, sempre sollecitata dall'occasione polemica, ruota attorno a due fuochi⁵⁷⁸: il rapporto legge/vangelo e la cristologia, intimamente connessa alla dottrina eucaristica.

(a) La legge

Il problema della 'legge' fu al centro della vita e della riflessione di Musculus, anzitutto per ragioni biografiche: arrivato a Wittenberg nel 1538 dopo i primi studi all'università di Leipzig (1531-1534), strinse subito amicizia con Johannes Agricola (1494-1566), diventandone parente⁵⁷⁹. L'Agricola, concittadino di Lutero, suo intimo amico e allievo, segretario alla disputa di Lipsia, negli anni 1536-1540 si trovava al centro di una rovente polemica sul ruolo della legge. Tale disputa divise l'Università e ne oltrepassò i confini, obbligando tutti a prendere posizione per una delle parti in campo.

Negli anni venti, Lutero e Melantone avevano parlato di due 'usi' della legge. Il primo è l'*usus politicus*, necessario alla repressione del male e che Dio ha posto nelle mani delle autorità, domestiche e civili⁵⁸⁰. Il secondo è l'*usus theologicus*: come scrive Lutero nel *Commento ai Galati* (1531, 1535) *officium ergo legis proprium est nos ducere ex Tabernaculis nostris, id est, ex pace et fiducia nostri, et constituere nos in conspectum Dei et evelare nobis iram Dei. Ibi tum conscientia sentit se legi non satisfacisse, nec satisfacere nec perferre posse iram Dei, quam Lex revelat, cum*

⁵⁷⁷ Cf. ad es. questi titoli della sua produzione: *Vom jüngsten Tag* (1557, 1559), *Gelegenheit/ Thun vnd Wesen der Verstorbenen / von jrem Abschied an / aus diesem Leben / bis zum eingang / nach gehaltenem Jüngsten Gericht/ zum ewigen Leben* (1565), *Vom Mesech vnd Kedar/ vom Gog vnd Magog/ von dem grossen trübsal für der Welt Ende* (1577), *Nützliche vnd seligliche Betrachtung des zunehmenden Jüngsten Gerichts* (1578).

⁵⁷⁸ Cf. E. KOCH, *Andreas Musculus und die Konfessionalisierung*, cit., 261.

⁵⁷⁹ Musculus sposò la sorella della moglie dell'Agricola.

⁵⁸⁰ Cf. ad es. WA 40/1, 479-480; WA 11, 251.

*nos ita in conspectum Dei producit, hoc est, cum perterrefacit, accusat et peccatum ostendit*⁵⁸¹. La legge conserva il suo valore anche per l'uomo nuovo, giustificato *propter Christum*, sempre *simul iustus ac peccator*, continuando a ricordargli la sua condizione di bisogno e di insufficienza. Melantone, partito dagli stessi presupposti, aggiunse poi⁵⁸² un terzo uso della legge, ovvero i comandi dati ai credenti, che li aiutano a determinare quali opere siano giuste e grate a Dio. L'aggiunta melantoniana era causata dalla preoccupazione di evitare ai luterani accuse di antinomismo e lassismo etico, ed incontrò particolare fortuna presso Giovanni Calvino, che l'introdusse nel suo sistema⁵⁸³.

*Das Gesetz bleibt auf dem Rathaus*⁵⁸⁴, proclamava di rimando la *pars Agricolae*: la legge porta all'orgoglio o alla disperazione, mentre la vera penitenza proviene dal vangelo stesso. Lutero, che già era intervenuto a difesa di Melantone in una prima polemica alla fine degli anni venti, entrò violentemente in campo dal 1536, al ritorno di Agricola come docente a Wittenberg, e bollò le sue proposizioni come antinomiste, ribadendo il permanente valore della Legge nella vita del cristiano come accusa del peccato⁵⁸⁵. L'Agricola lasciò dunque

⁵⁸¹ WA 40/1, 259.

⁵⁸² Già nel 1534, rivedendo il suo commentario ai Colossesi per la terza volta, e poi anche nei *Loci* del 1535. Cf. T. WENGERT, *Reading the Bible with Martin Luther: An Introductory Guide*, Grand Rapids 2013, 22.

⁵⁸³ Wengert (*ibid.*) difende la posizione melantoniana dall'accusa di eterodossia rispetto all'insegnamento luterano, sostenendo che fu Calvino ad amplificare l'importanza del terzo uso della legge, trasformando quest'ultima in una speciale guida per i cristiani; per Melantone il terzo uso sarebbe stato semplicemente l'applicazione dei primi due alla vita cristiana.

⁵⁸⁴ Cf. T. WENGERT, *A Formula for Parish Practice: Using the Formula of Concord in Congregations*, Grand Rapids 2006, 79.

⁵⁸⁵ Come scrive Volker Leppin, «Martin Luther recognized two modes of use for the law: the first, the *usus civilis* or *politicus*, and, above all since the dispute revolving around the antinomianism of Johann Agricola, the second, the *usus theologicus* or *elenchthicus*, through which a person is convicted of his/her sins. A third use of the law- as guidelines for human action-is something he never taught» (V. LEPPIN, *Justification Theology and Human Action: On the Foundation of Ethics in Early Lutheranism*, in *Between Creativity and Norm- Making. Tensions in the Later Middle Ages and the Early Modern Era*, a cura di S. MÜLLER – C. SCHWEIGER, Leiden – Boston 2013, 203-214, 213). In nota, Leppin ricorda il tentativo di W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*, Göttingen 1968⁴, di dimostrare un terzo uso della Legge anche in Lutero, cui contrappone G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 1, 50-68.

Wittenberg, e, dopo una sorta di recusazione delle proprie tesi, trovò rifugio a Berlino dall'elettore Gioacchino II del Brandeburgo.

Andreas Musculus seguì il cognato nel Brandeburgo e grazie al suo interessamento ottenne l'insegnamento e il ministero pastorale a Francoforte. Le sue posizioni furono dunque vicine a quelle dell'Agricola, al quale però non può essere semplicemente sovrapposto⁵⁸⁶. Musculus, come ricorda Robert Kolb⁵⁸⁷, non fu infatti un antinomista *tout court*; come altri stretti collaboratori di Lutero quali Anton Otho e Andreas Poach, del pari accusati di antinomismo in quegli anni, egli conservava le due funzioni della Legge, escludendo il terzo uso: le buone opere nel vero credente avvengono spontaneamente, da uno spirito libero e gioioso, senza alcuna necessità di un'istruzione della legge in proposito.

Questo diverso intendimento su un *articulum fidei* decisivo spiega il progressivo allontanamento fra Musculus e Melantone. L'allievo aveva iniziato a distaccarsi dal maestro in occasione della discussione delle tesi del proprio dottorato alla Viadrina, in cui Musculus aveva contestato tutta la scuola di pensiero che ruotava attorno al *Praeceptor*⁵⁸⁸. Il rapporto era destinato a

⁵⁸⁶ Musculus non esitò a schierarsi dalla parte opposta dell'Agricola se necessario, come è evidente nella sua opposizione all'*Interim* di Augusta, la pace religiosa stipulata da Carlo V nel 1548 dopo la vittoria sui luterani a Mühlberg; l'Agricola era fra gli estensori dell'accordo.

⁵⁸⁷ Cf. R. KOLB, *Dynamics of Party Conflict in the Saxon Late Reformation*, in ID., *Luther's Heirs Define His Legacy*, cit., 1-17, 7.

⁵⁸⁸ Cf. CR 6, 104-107, lettera del 12 aprile 1546 di Melantone a Musculus. La lettera di Melantone merita di essere citata, al di là delle questioni teologiche (digiuno e penitenza) perché testimone di un metodo argomentativo, quello del *Praeceptor*, che all'asserzione dogmatica netta- al mo' di Lutero- preferisce una discussione inclusiva *sine ira ac studio*: «Cumque in propositionibus tuis tam atrociter reprehendas totum coetum concionantium in Ecclesiis nostris, quod non dicant de ieiunio caeremoniali, sed tantum de temperantia: cumque de baptismo Ioannis dissentire te ostendas a mea qualicunque explicatione, nihil rescipiturus eram, nisi id petiisses, ne viderer aut iracundia aut amore meorum opinionum rixari. Sed quoniam a me petis responsionem, primum de meo negotio dicam. Etsi iudico vera esse quae scripsi: tamen tecum litigare nunc quidem non volo. Nolo enim augere publicas discordias: et piis lectoribus permitto iudicium, ubicumque sunt. Quanquam enim citas Ambrosium et Augustinum: tamen certum est, praedicationem poenitentiae in ecclesia Dei non tantum arguere peccata, sed simul annunciare remissionem peccatorum. Verum nolo copiosus persequi meam disputationem. Non sum adeo morosus aut φιλαυτός, neminem ut a me dissentire velim. Ego quae collegi de tota doctrina, tunc cum magnae et multae controversiae motae essent, et multa ambigue et nimis confuse dicerentur, simplici et pio studio collegi, ac iudicium Ecclesiae permitto. Te vero etiam hactenus dilexi, et adhuc diligo. Nam omnes in hoc docendi munere coniunctos, qui de summa doctrina consentiunt, amicos inter

peggiore dopo la morte di Lutero e l'inasprirsi delle polemiche fra le fazioni; si vedrà a breve la posizione di Melantone sulle dottrine cristologiche di Musculus. Alla fine degli anni '50 Agricola e Musculus attaccarono in simultanea le posizioni filippiste; il primo contro Georg Buchholzer a Berlino, il secondo contro il collega di ebraico Abdias Praetorius⁵⁸⁹ (Gotthschalk Schulz, 1524-1573), nonostante l'esplicito divieto dell'Elettore di pubblicare opere polemiche sull'argomento. L'attacco parallelo di Agricola e Musculus contro le posizioni filippiste non ebbe lo stesso esito: infatti, se nello scontro fra Musculus e Praetorius il primo ebbe la meglio e Praetorius lasciò la Marca del Brandeburgo nel febbraio del 1562, Agricola non ebbe altrettanto successo con Buchholzer, e

se esse oportere statuo, etiamsi in explicatione alicuius rei non plane eadem dicunt: nam alius alio dexterius aut incommodius aliquid dicit. Et bona fide, et quadam philosophicae moderatione, amicitias multorum colui, et colo, ne a me Ecclesiarum nostrarum concordia turbetur.... Pauci doctrinam de fide et vera invocatione intelligunt, quae multo est obscurior quam doctrina de ieiunio. Sed scis tamen praecipuos et plurimos in scriptis et concionibus complecti integram doctrinam: nec de fide tantum, sed etiam de omnibus necessariis virtutibus dicere: quod si tu omnes damnas, et vocas deteriores idolorum cultoribus, quia non dicunt de ieiunio caeremoniali, nimis duriter pronuncias: ut nihil aliud dicam. Illud in quaestione est, an per biduum ac triduum, ut dicis, necesse sit a cibo abstinere. Ne te quidem hoc puto facere. Ut secedere ex turba praeandae causa interdum commodum est: sic iudico illa ieiunia, vel illam inediam alicuius diei suscipi posse, ut ad precationem vel cogitationem magis idonei simus; sed non necessariam rem esse. Caeterum temperantia omni tempore necessaria est. Aut igitur explicat, an dicas illam inediam, hoc est, in universum a cibo et potu abstinere, rem necessariam esse: aut placidius tu nobiscum agito. Poteras omnino totam rem agere verbis mitioribus. Citas ex Augustino laudes ieiunii, in quibus vides esse hyperbolas prudenter intelligendas. Nec tamen Augustinus de tua illa inedia loquitur, sed tantum de temperantia». La lettera si chiude con il ricordo della benevolenza di Lutero nei confronti di Musculus e le sue lodi riguardo le *propositiones de duabus naturis in Christo mediatore* (pubblicate nel 1546; Lutero morì nel febbraio di quell'anno, e quindi dovette leggerle nei suoi ultimi giorni). Melantone si appella quindi alla solidarietà fra confratelli nella fede, che hanno già abbastanza nemici all'esterno per dividersi anche fra di loro, e reclama all'interno di questo consorzio di studi e di fede un margine di libero pensiero e tolleranza reciproca. Si noti come nel resoconto di Melantone siano visibili i tratti distintivi dell'opera teologica di Musculus, già in questi primi anni della sua carriera: l'appello alla lezione dei Padri, l'interesse cristologico, una certa rigidità e durezza polemica.

⁵⁸⁹ Il loro scontro mostra la mobilità e la difficoltà delle definizioni all'interno della prima ortodossia luterana: infatti, da un lato stava Musculus, che per inclinazioni teologiche abbiamo definito 'gnesio-luterano', pur non avendo mai avuto stretti contatti personali con Flacio o i flaciani; dall'altro, il Praetorius, che era diventato collega di Musculus come professore di ebraico all'università di Francoforte, e aveva dei contatti con i flaciani, in quanto collaboratore alle *Centurie*, ma che teologicamente si poteva definire 'filippista' e che manteneva stretti rapporti personali con Melantone; cf. C. P. ARAND - J. A. NESTINGEN - R. KOLB, *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*, Minneapolis 2012, 196-197.

così due mesi dopo la partenza Praetorius poté tornare indietro. Ma infine l'Elettore cambiò bandiera e le posizioni filippiste furono messe al bando dalla Marca.

La disputa fra Musculus e Praetorius è analoga a quella che aveva opposto al loro interno diverse fazioni gnesio – luterane: da un lato, Flacio, Chemnitz, Johannes Wigand e Joachim Mörlin, a favore del terzo uso della legge, e dall'altro Amsdorf, Poach, Otto e Neander. Alla pretesa di Praetorius che le buone opere siano 'necessarie' nella vita cristiana, Musculus ribadì che esse conseguono 'naturalmente', senza coercizione, nella vita del cristiano, *ex liberrimo et promptissimo spiritu*, non *ex lege extorta, Pelagiana, Monastica et Scholastica necessitate*⁵⁹⁰. Jacob Andreae nei suoi *Sei sermoni cristiani* del 1573 aveva condannato le posizioni di Musculus, negando l'origine luterana della discussa proposizione 'le buone opere sono dannose per la salvezza'⁵⁹¹. Nella seconda metà degli anni '70, tuttavia, Andreae e Musculus sono costretti a giungere ad un accordo: Musculus, che già da un decennio, in seguito alla morte dell'Agricola, era il sovrintendente ecclesiastico del Brandeburgo, fu nominato rappresentante della Marca, assieme all'allievo e collega Christoph Körner, nella commissione incaricata di preparare la *Formula di Concordia*.

Né Musculus né Körner, invitati per ragioni politiche, ebbero molta parte nella preparazione del testo; il contributo di Musculus fu però fondamentale proprio nell'elaborazione degli articoli IV (*de bonis operibus*) e VI (*de tertio usu legis divinae*) della *Solida declaratio* della Formula. Già nell'incontro preparatorio del maggio del 1576 a Torgau, Musculus aveva fronteggiato l'opposizione dei

⁵⁹⁰ Cf. A. MUSCULUS, *Prima responsio ad libellos quinque Mag. Godeschalci Abdiae Praetorij, de Neceßitate Bonorum operum*, Francoforti ad Viadrum, apud Iohannem Eichorn, 1563, [B7 v.]. Appena prima Musculus aveva negato le accuse di antinomismo: *mihi minime esse negotium, aut institutum certamen, cum aduersario de bonis operibus, sed de modo me tantum contendere, quomodo debeant fieri*.

⁵⁹¹ Proposizione che von Amsdorf difendeva contro Major, e la cui fonte può essere rintracciata negli scritti di Lutero: cf. R. KOLB, *Good Works Are Detrimental to Salvation': Amsdorf's Use of Luther's Words in Controversy*, in *Renaissance and Reformation / Renaissance Et Réforme*, 4, 2 (1980) 136–151.

collegi, in maggioranza favorevoli alla menzione del terzo uso della legge. La proposta di Musculus di condannare la 'necessità' delle buone opere fu respinta, ma si tenne conto delle sue posizioni nella stesura dei paragrafi 15-19 del capitolo *de tertio usu legis divinae*, modificando il testo preparato in precedenza dall'Andreae. Così, il testo finale del capitolo, risultato del compromesso, chiarisce che la necessità delle buone opere non è di tipo coercitivo: esse avvengono naturalmente nell'uomo rinato per mezzo dello Spirito, *libero et prompto spiritu (aus freiem, lustigen Geist)*⁵⁹². Una piccola, parziale vittoria dopo quarant'anni di lotte.

(b) Il grazioso scambio: *communicatio*

L'altro grande tema della riflessione di Musculus fu il ruolo di mediatore del Cristo e la sua presenza nella Cena. Nel maggio del 1552 Musculus entrò infatti nel generale dibattito attorno alle posizioni di Andreas Osiander⁵⁹³, pubblicando alcune tesi probabilmente scritte per una disputa pubblica presso l'università⁵⁹⁴. Il contributo specifico di Musculus fu l'individuazione del punto

⁵⁹² Ecco il testo integrale di questi articoli: «17. Cum autem homo per spiritum sanctum renatus atque a lege, hoc est, a coactione legis, liberatus est, iamque spiritu Dei agitur: tum secundum immutabilem Dei voluntatem in lege revelatam vivit et omnia, quatenus renatus est, libero et prompto spiritu (aus freiem, lustigen Geist) agit. Et talia opera proprie non sunt appellanda opera legis, sed opera et fructus spiritus, aut ut divus Paulus ea vocat, dicuntur lex mentis et lex Christi. Hi enim homines non amplius sub lege sunt, sed sub gratia, ut idem apostolus testatur.

18. Cum autem credentes in hac vita non plene renoventur, sed vetus Adam ipsis usque ad extremum spiritum adhaereat, manet etiam in illis lucta inter spiritum et carnem. Quare delectantur quidem lege Dei secundum interiorem hominem, interim tamen lex illa, quae est in membris eorum, legi mentis repugnat. Unde fit, ut nunquam quidem sine lege, et tamen non sub lege, sed in lege sint, secundum legem Domini vivant et ambulent, et tamen bona opera non ex coactione legis faciant»; Cf. BSLK 967; *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, a cura di R. KOLB – T. J. WENGERT - C. P. ARAND, Minneapolis 2012, 590.

⁵⁹³ Cf. *supra*. Per questa ricostruzione cf. T. J. WENGERT, *Defending Faith*, cit., 43-46, 90-91, 311-314.

⁵⁹⁴ A. MUSCULUS, *De adorando summa veneratione et fide inconcussa amplectendo mysterio unionis duarum naturarum Christi, in unam personam, contra antichristum septentrionis osiandrum*, Francofordiae ad Viadrum, apud Johannem Eichorn, 1552.

di vista cristologico⁵⁹⁵ come sorgente specifica dell'errore di Osiander: l'eresia *de iustificatione*, proclamava Musculus nella prefazione diretta all'Elettore, proveniva all'Osiander da una mancata comprensione dell'unità delle due nature nella persona di Cristo, per cui si attribuiva il potere redentivo solo alla natura divina, dividendola da quella umana. A questo 'Anticristo del Nord', nuovo Nestorio, Musculus opponeva l'autorità dei Padri e contro di lui reclamava la necessità di un nuovo concilio ecumenico. A questa prima risposta alle tesi di Osiander, la chiesa del Brandeburgo fece seguire poi una *Gründliche Anzeigung*⁵⁹⁶, composta da Musculus, Agricola e altri, ove si attaccò la dottrina dell'Osiander, minata da profondi errori cristologici e soteriologici, come 'nuovo giudaismo'. Nel 1553, a pochi mesi dalla morte dell'Osiander, Musculus pubblicò *Von der unzertrenlichen voreynigung in einer Person beider natur vnser Herrnn*⁵⁹⁷, che raccoglieva pagine luterane in materia cristologica volte ad attaccare le posizioni ereticali del nemico, questa volta non nominato per nome. Al morto Osiander si aggiungeva però nella battaglia di Musculus un altro obiettivo, lo Stancaro. Il convertito italiano Francesco Stancaro (1501-1574), nelle sue peregrinazioni per l'Europa, era giunto all'università Viadrina nel 1552 dopo esser stato per breve tempo collega dell'Osiander a Königsberg: alla cristologia dell'Osiander, lo Stancaro aveva opposto una tesi parallela e contraria, sostenendo che Cristo avesse redento solo secondo la sua natura umana. Nel 1552, l'Elettore del Brandeburgo stabilì che si tenesse una disputa fra Musculus e lo Stancaro sull'opera redentiva di Cristo; Agricola, che fungeva da arbitro, decise in favore

⁵⁹⁵ Sulla cristologia di Musculus si veda E. KOCH, 'Das Geheimnis unserer Erlösung': *Die Christologie des Andreas Musculus als Beitrag zur Formulierung verbindlicher christlicher Lehre im späten 16 Jahrhundert*, in *Veritas et communicatio: Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis*, a cura di H. FRANKE – T. KROBATH – M. PETZOLDT, Göttingen 1992, 143-156.

⁵⁹⁶ A. MUSCULUS, J. AGRICOLA ET ALII, *Gründliche anzeigung was die Theologen des Churfürstenthumbs der Marck zu Brandenburgk ...*, Francofordiae ad Oderam, apud Johannem Eichorn, 1552.

⁵⁹⁷ *Von der unzertrenlichen voreynigung in einer Person beider natur vnser Herrn Jesu Christi Gottes vnd Marien Son, Docto. Martini Lutheri bekentnis, Glaub, vnd Leer, aus seinen büchern zusam getragen, wieder den neulichen erregten Nestorischen vnd Eutichischen miesvorstandt vnd jrthum*, a cura di A. MUSCULUS, Francofordiae ad Oderam apud Johannem Eichorn, 1553.

di Musculus, e infine lo Stancaro fu allontanato da Francoforte. Nella controversia con lo Stancaro si era cercato di coinvolgere Melantone, che però si era rifiutato di fungere da mediatore, pur schierandosi dalla parte dell'Elettore e quindi di Musculus, e aveva poi scritto a quest'ultimo *de modo loquendi secundum rationem idiomatum*⁵⁹⁸, contestando una proposizione dell'ex-allievo, secondo la quale *Christus secundum utramque naturam mortuus est*. Melantone ribadiva che *non sic loquitur vetustas*, e che sebbene la proposizione 'Deus est mortuus' fosse vera secondo la *communicatio idiomatum*, temeva risse e discussioni⁵⁹⁹ e preferiva attenersi alla *vetera loquendi forma, approbata in synodo Ephesina*. Melantone puntava così il dito su un punto delicato delle posizioni di Musculus in materia cristologica: esse portavano alle estreme conseguenze l'antica formula della *communicatio idiomatum*⁶⁰⁰, da una posizione teopaschita⁶⁰¹. Ancora nel 1564, Musculus predicava in un sermone che *hic est verba diaboli, qui docet filium hominis passum et mortuum esse: et quisquis in hac sententia perterrexit, diaboli est. Iterum dico: Quicumque docent, Christum secundum humanitatem tantum mortuum esse, anima et corpore, diaboli sunt. Haec autem vera est sententia, Christum secundum utrumque naturam, divinam et humanam, mortuum esse*⁶⁰². Come ricorda Baur, *seine* [di Musculus] *christologischen Texte, und zwar ausweichlich von den Propositiones de adorando mysterio (1546) bis zur Disputatio de adorando ... mysterio (1568) durchbrechen entschlossener als die anderer Gnesiolutheraner das Axiom von der*

⁵⁹⁸ CR 8, 67-68, lettera del 12 aprile 1553.

⁵⁹⁹ Tra l'altro, Melantone aggiungeva polemicamente: *nec te existimabam architectum libri esse, sed alium, qui suas quasdam delicias in loquendo amat, nec proprietatem, nec antiquitas consuetudinem retinere studet, ut ipse iudicare potes*. Il riferimento (cf. CR8, 68, n. 4) è chiaramente al cognato di Musculus, l'Agricola, nemico di lunga data del *Praeceptor*.

⁶⁰⁰ Il Concilio di Calcedonia, data l'unione ipostatica delle due nature in Cristo, stimava lecito predicare reciprocamente gli attributi propri dell'una o dell'altra natura, purché si rispettasse la distinzione di quest'ultime.

⁶⁰¹ Così elaborata in una formula dai monaci sciti di VI secolo: *ἐν αὐτῇ τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονηθέναι σαρκί: unus ex Trinitate carne passus est*. La formula teopaschita fu accettata dal concilio di Costantinopoli II (553) solo *secundum quid*, cioè secondo la carne, ma non *simpliciter*, in senso assoluto.

⁶⁰² Il testo è citato in P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, X, Amstelodamii 1740⁵, 447.

*impassibilitas der Gottheit*⁶⁰³: dall'affermazione dello scritto di gioventù *Deus ergo in carne passus, non est in carne compassus* alla *disputatio* della maturità (*Non ergo dici potest, non passum est Deum, quicquid passus est homo*, tesi XXXIII), Musculus mantiene coerentemente la sua posizione, nonostante gli attacchi di Friederich Staphylus, recentemente convertito al cattolicesimo dal luteranesimo (1558-1559).

Musculus difese poi la dottrina luterana della presenza reale nei tre trattati degli anni 1574-75 contro i 'cripto-calvinisti' e nel 1577 in *Widerlegung der Calvinisten*, e sostenne l'adorazione eucaristica nelle sue *Propositiones de uera, reali et substantiali praesentia, Corporis et Sanguinis Iesu Christi in Sacramento Altaris* (1573); la *Refutatio opposita necessitati physicae locationis, in corpore Christi clarificato et glorioso... atque superioris tribus Disputationibus de Coena dominica* del 1575 confuta la necessità per il corpo risorto di Cristo di occupare uno spazio, al fine di sostenere la dottrina eucaristica luterana della presenza reale.

La *communicatio*, lo scambio, era stato al centro della dottrina soteriologica, cristologica ed eucaristica di Lutero⁶⁰⁴. Il Sassone aveva adoperato questa 'macchina'⁶⁰⁵ per combattere la dottrina simbolista eucaristica zwingliana, che collocava il corpo risorto di Cristo localmente, alla destra del Padre, traendone come conseguenza l'impossibilità che esso fosse nelle specie eucaristiche. Lutero aveva ribattuto elaborando la dottrina dell'ubiquità: a partire dalla profonda unità della persona di Cristo, essendo egli alla destra del Padre, ed essendo la destra del Padre ovunque, il corpo di Cristo è ubiquo, e nelle specie sacramentali si manifesta *definitive*. Lutero distingueva infatti tre modi di presenza di un'entità: *circumscriptive* o *localiter*, congrua allo spazio in cui si situa, come i corpi fisici; *definitive*, per il cui il luogo definisce l'ambito d'azione dell'entità ma essa non vi si lascia circoscrivere, come la presenza degli angeli o dei diavoli; *repletive*,

⁶⁰³ J. BAUR, *Ubiquität*, in *Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der*, a cura di O. BAYER – B. GLEEDER, Berlin 2007, 186-301, 262.

⁶⁰⁴ Cf. E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., 245- 300.

⁶⁰⁵ Cf. WA 26, 38.

la presenza di Dio, tutto in tutto, da niente circoscritto. Quest'ultima presenza è quella che per la *communicatio* si è estesa al corpo risorto di Cristo, mentre nelle specie sacramentali la presenza di Cristo avviene *definitive*, come Cristo stesso ha dimostrato entrando nella pietra sigillata del sepolcro o per una porta chiusa.

Le due nature del Cristo, diverse- opposte, insiste anzi Lutero- coesistono nell'unità; il pane e il corpo di Cristo, nature diverse, coesistono in unità e divengono una natura nuova; e infine, «né l'unità del Dio e dell'uomo né quella di un corpo e di un pane sono fine a se stesse, ma scendono di cielo in terra a riscattare i figli d'Adamo dall'*aversio a Deo* del peccato originale e ricondurli dall'esilio alla patria. Sotto l'aspetto formale e tecnico il processo della salvezza si consuma tutto in una *communicatio* di essenze opposte, certamente essenze le più opposte e *communicatio* la più profonda che Dio abbia predisposto e che il Riformatore contempli⁶⁰⁶». In questo *gnädiger Wechsel* fra il redentore e l'uomo, il Cristo, alienata la propria natura divina, assume la peccaminosità umana, e la creatura, alienata la natura umana, riceve la giustizia della natura divina. Cristologia, soteriologia ed eucaristica vanno insieme, in un pensiero unitario che vuole anzitutto preservare la fede in una reale presenza di Cristo nella Cena.

Andreas Musculus, come la maggioranza dei suoi contemporanei, non era all'altezza speculativa di un simile, lucido assalto alla Ragione dei filosofi; tuttavia, la sua opera è tutta generata dal tentativo di rimanere fedele all'insegnamento di Lutero, sempre citato⁶⁰⁷, glossato, commentato, in polemica

⁶⁰⁶ Cf. E. DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, cit., 294.

⁶⁰⁷ Si ricordi che Musculus e il collega Georg Coelestin avevano compilato dei *Loci communes Lutheri*, allo scopo di spiegare la Confessio Augustana e il catechismo di Lutero tramite le parole stesse di Lutero: un'interpretazione autorevole e prescrittiva, poichè promulgata dal sovrintendente ecclesiastico della regione. I *Loci* furono inseriti in *Die Augspurgische Confession aus dem Rechten Original welches Keyser Carolo dem V. auff dem Reichstage zu Augspurg Anno 1530. vbergeben Der Kleine Catechismus. Erklerung vnd kurtzer Außzug aus den Postillen vnd Lehrschrifften des thewren Mans Gottes D. Lutheri daraus zusehen wie derselbe von fuernembsten Artickeln vnserer Christlichen Religion gelehret Aus verordnunge des Durchlauchtigsten Hochgebornen Fuersten vnd Herrn Herrn Johansen Georgen Marggraffen zu Brandenburg ... vnd Churfuersten ... Vor die Kirchen in seiner Churfuerst. G. Landen Neben einer allgemeinen Agenden oder Ordnung nach welcher sich die Pfartherr vnd Kirchendiener zuuorhalten zusammen gedruckt, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem*

con tanti contemporanei, che cercavano di *cantare la canzone di Lutero*, ma in realtà si sostituivano al maestro e insegnavano filosofia platonica o aristotelica, dimenticando il vero conforto dell'anima, la dottrina della giustificazione:

[ci sono]... noch wol etliche Scribenten vnnd Lehrer befunden / aben der gleichwol wenig / welche ja noch etwas / in schreiben vnd leeren / dem Luthero nach singen / was er jnen fürgesungen / die Leer den *literam* oder buchstaben belangent / aber was Lutherus neben der Leer der *Iustificationis* / oder des Glaubens / vleissig / trewlich / viel vnd off gebraucht / getrieben vnd gehandelt / als nemlichen / der Leer Application vnd gebrauch / informirung vnd vnterrichtung / der armen betrübten gewissen / wie sie jnen solche Leer / im leben / vnnd der mal eins im tothbette / sollen nütze vnd gebreuchlich machen / wird wenig von jnen gemeldet / oder fast nicht mit einigem wort gedacht / Der meiste teil aber vnter jnen / machen aus der *Lutherana theologia* / vnnd doch unter dem Namen vnd schein der Leere Lutheri / *Platonicam* vnd *Aristotelicam* / vnd sind in solcher Philosophischer *Theologia* / die Discipel vber den Meister⁶⁰⁸.

(c) Voci in controcanto: i Padri, la tradizione e Lutero

Alla voce del *Meister*, che detta lo spartito e la melodia, Musculus procurò sempre l'accompagnamento dei Padri, solido supporto nella lotta contro gli avversari e colonne delle sintesi dogmatiche proposte agli studenti di teologia e al popolo cristiano.

L'analisi di Anthony Lane dedicata al ruolo della giustificazione nelle antologie patristiche⁶⁰⁹ aveva già individuato nella produzione patristica di Musculus una delle 'tradizioni' più rilevanti all'interno del corpus di antologie delineato, con quattro antologie a suo nome e due di altri autori, plagio parziale

Eichorn, 1572. Cf. R. KOLB, *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero. Images of the Reformer, 1520-1560*, Grand Rapids 1999, 56.

⁶⁰⁸ *Thesaurus: Hochnützlicher teurer Schatz und gülden Kleinot... Aus den Büchern vnd Schrifften des heiligen Mans Gottes Lutheri / zusammen bracht / Durch ANDREAM MUSCULUM*, Francofordiae ad Oderam, 1577, 3 v., cit. in T. J. WENGERT, *Defending Faith*, cit., 46.

⁶⁰⁹ A. LANE, *Justification* 1993, cit., 79-85.

delle opere di Musculus. Robert Kolb⁶¹⁰ qualche anno dopo ha dedicato un saggio all'uso delle fonti patristiche nell'opera di Musculus, dando giustizia della notevole erudizione e della massiccia presenza dei Padri nella produzione del Sovrintendente.

Nella trattatistica teologica, in latino e in tedesco, Musculus segue per struttura il modello dei *Loci communes* melantoniani, mentre il contenuto di tali *loci* è dato dalle citazioni scritturistiche, dei Padri, da Lutero. Sono i Padri a rappresentare la porzione maggioritaria del testo, fino a giungere alle quattromila citazioni patristiche della più imponente delle opere di Musculus, i *Loci communes theologici*.

La prima opera di questa serie è l'*Enchiridion*, del 1552, che consta di 25 *loci* da *Deus* a *Ministri verbi*; ogni *locus* prevede una breve serie di citazioni scritturistiche, seguite dai passi dei Padri, commentati a margine con delle glosse a stampa, come nell'*Unio*. Da titolo (*tomi primi*) e dalla prefazione⁶¹¹, pare che Musculus intendesse far seguire a questo primo tomo altri due, ma ciò non avvenne; una seconda edizione del volume fu pubblicata nel 1557. Nel 1555 comparve invece il *Cathechismus, Glaub, Leer und Bekentnis der heiligen alten Leerer*⁶¹², che fu ristampato poi in altre cinque edizioni, e in traduzioni in basso tedesco e in svedese. L'edizione latina del 1566, molto più ampia della versione tedesca, è da considerare come un'opera a sé stante⁶¹³.

⁶¹⁰ R. KOLB, *The Fathers in the Service of Lutheran Teaching: Andreas Musculus' Use of Patristic Sources*, in *Auctoritas Patrum II: neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15 und 16 Jahrhundert*, Mainz 1998, 105-123.

⁶¹¹ A. MUSCULUS, *Tomus primus enchiridii sententiarum, ac dictorum insignium, et selectisimorum, scripturae sacrae, doctorumque ecclesiae sanctae, in locos communes ad consensum purae doctrinae evangelii, magno labore et studio, nec minori indicio, digestorum*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1552, 2 v.

⁶¹² A. MUSCULUS, *Cathechismus, glaub leer vnd bekentnis der heiligen alten Leerer vnd Merterer von den Aposteln an bis auff 400. jar ongefahr jetziger zeit ...*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1555.

⁶¹³ A. MUSCULUS, *Catechesis Sanctorum Patrum ac Doctorum Catholicae et Orthodoxae Ecclesiae, a temporibus Apostolorum ad annos plus minus, 1274*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1556. Cf. A. LANE, *Justification* 1993, cit., 76.

Nel 1558 Musculus pubblica poi un volumetto in tedesco sulla sofferenza del cristiano⁶¹⁴, che costituirà la base del *locus* sullo stesso tema nel *magnus opus*, i *Loci communes*⁶¹⁵ del 1563. Quest'opera, pubblicata in due volumi e più volte ristampata, è la più ampia e comprensiva del corpus: il materiale patristico, glossato a margine dall'autore, è organizzato di nuovo secondo la formula dei *Loci communes*, come nell'*Enchiridion*; ogni *locus* è introdotto però da una serie di domande, recuperando così anche il format del Catechismo. Il primo volume contiene i *loci ad doctrinam Fidei pertinentes*, nel numero di ventitré⁶¹⁶, il secondo i *loci ad doctrinam Operum pertinentes*, nel numero di ventinove⁶¹⁷. Nel 1573 viene infine pubblicato il *Compendium doctrinae christianae collectum ex S. Scriptura, ex S. Patribus, ex Luthero*⁶¹⁸: questo volume in-folio presenta una struttura tripartita, con citazioni dalla Scrittura, brevi citazioni dai padri, e infine pagine scelte dalle opere di Lutero. L'autore sceglie qui di trattare solo otto *loci*⁶¹⁹, adoperando la formula *brevior*, più esistenziale e antropologica, che era stata quella dei *Loci*

⁶¹⁴ A. MUSCULUS, *Vom Creutz vnd Anfechtung Vnterrichtung der Heiligen alten Leerer vnd Merterer welche nach dem sie in stetem Creutz vñ verfolgung gelebt auch als der tr[oe]stlicher/ als wolge[ue]bte vnd versuchte Christen/ dauon haben k[oe]nnen leeren vnd schreiben ...*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1558.

⁶¹⁵ A. MUSCULUS, *Loci communes theologici. Ex scriptura sacra, atque ex orthodoxis ecclesiae doctoribus collecti, Primus (-secundus) tomus: additi sunt duo indices*, Erphordiae, apud Georgium I Baumann, 1563.

⁶¹⁶ 1. De Deo; 2. De Trinitate; 3. Christi Incarnatio, et adoranda unio utriusque naturae in unam personam; 4. De Christi passione et morte; 5. Christi resurrectio et ascensio; 6. De Spiritu Sancto; 7. De creatione; 8. De angelis; 9. De anima; 10. De homine; 11. De libero arbitrio; 12. De praedestinatione; 13. De peccato originale; 14. De lege. 15. De poenitentia. 16. De sacra scriptura. 17. De ecclesia. 18. De ministerio verbi; 19. De potestate clavium; 20. De baptismo; 21. Peccatum attuale; 22. De peccato in Spiritum Sanctum; 23. De iustificatione ex fide, sine operibus legis.

⁶¹⁷ 1. De bonis operibus; 2. De invocatione; 3. De spe et confidentia in Deum; 4. De gratiarum actione; 5. De idolatria, magia, astrologia; 6. De sanctorum invocatione; 7. Haereses; 8. Caeremoniae, traditiones; 9. Magistratus; 10. Castitas, virginitas; 11. Matrimonium; 12. Mortificatio carnis; 13. Ieiunium; 14. Adulterium, fornicatio, luxus, libido; 15. Crapula, ebrietas; 16. Charitas, mansuetudo, patientia, clementia; 17. Correptio fraterna; 18. Lites, contentiones, odium, ira, invidia; 19. Eleemosynae; 20. Divitiae, avaritia; 21. Mendacium, calumnia, obtreptatio; 22. Superbia; 23. Tentatio, Persecutio, Crux et afflictio Sanctorum, patientia; 24. Mors; 25. Resurrectio mortuorum; 26. Iudicium extremum; 27. Vita aeterna; 28. Diabolus; 29. Infernus, purgatorium.

⁶¹⁸ A. MUSCULUS, *Compendium doctrinae Christianae collectum, ex s. Scriptura, s. Ecclesiae patribus, s. Luthero*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1573.

⁶¹⁹ 1. De peccato; 2. De libero arbitrio; 3. De lege Dei; 4. De poenitentia; 5. De iustificatione hominis coram Deo; 6. De bonis operibus; 7. De baptismo; 8. De coena Domini.

prima aetas melantoniani, e che aveva meritato l'alto elogio di Lutero. Una struttura evidentemente più congeniale ad un'esposizione che, per la prima volta nell'ambito della manualistica teologica del Sovrintendente, mette esplicitamente e sistematicamente a confronto il pensiero dei padri con quello del Maestro.

Infine, completano questo quadro le numerose edizioni del libro di preghiere latino, le *Precationes ex veteribus orthodoxis doctoribus*⁶²⁰, che giocò un ruolo importante in quel processo d'individualizzazione del linguaggio della preghiera che Paul Althaus per primo ha descritto e che è stato caratterizzato come *neue Frömmigkeit* o *Frühpietismus*⁶²¹; Althaus ritaglia per Musculus un ruolo di precursore nell'introduzione del misticismo (pseudo)agostiniano nell'ortodossia luterana. Le *Precationes* di Musculus si basano infatti principalmente- ma non esclusivamente- sull'influentissimo trittico (*dreifältige Schnur*, nelle parole di Althaus) di opere pseudoagostiniane, *Meditationes*, *Soliloquia* e *Manuale*, dove testi dell'Ipponense e di autori medievali dalla sensibilità agostiniana concorrono a forgiare opere dal tono affettivo e cristocentrico⁶²².

Anche l'intensa attività libellistica contro i più svariati avversari, parte essenziale della produzione di Musculus, prevede una presenza dei Padri consistente e strutturale. Il caso del dibattito con Abdias Praetorius è istruttivo in questo senso: entrambi i contendenti, infatti, adoperarono la propria consistente

⁶²⁰ A. MUSCULUS, *Precationes ex veteribus Orthodoxis Doctoribus. Ex ecclesiae Hymnis et Canticis. Ex Psalmis denique Davidis collectae et in certos locos digestae*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1559. Si contano 12 edizioni molto simili fra 1559 e 1601; cf. R. KOLB, *Andreas Musculus' Use of Patristic Sources*, cit., 108.

⁶²¹ P. ALTHAUS, *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*, Gütersloh 1927; A. BAUMANN, *Zur Rezeption patristischer Texte in den Gebetbüchern des Andreas Musculus*, in *Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit: Funktionen und Formen in Deutschland und den Niederlanden*, a cura di F. VAN INGEN, Wiesbaden 2001, 227-258; R. K. RITTIGERS, *The Reformation of Suffering: Pastoral Theology and Lay Piety in Late Mdieval and Early Modern Germany*, New York 2012.

⁶²² Cf. R. STURGES, *Pseudo-Augustinian Writings*, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, cit, 3, 1612-1617, 1615, J. D. STAYKOVA, *Pseudo-Augustine and Religious Controversy in Early Modern England*, in *Augustine beyond the Book: Intermediality, Transmediality and Reception*, a cura di K. POLLMANN - M. J. GILL, Leiden- Boston 2012, 147-165.

erudizione per provare che la Scrittura, i Padri e Lutero si trovavano dalla propria parte⁶²³.

(d) Fare teologia con i Padri: le ragioni di una scelta

Il quadro sintetico che si è presentato ha mostrato l'ampiezza del ricorso ai Padri nell'opera di Musculus. Le prefazioni delle quattro grandi sintesi teologiche in latino (*Enchiridion*, *Cathechesis*, *Loci communes*, *Compendium*), segnalano gli intenti e i limiti di questo ampio uso, mostrandoci la prospettiva dell'autore nel presentare agli illustri dedicatari⁶²⁴ la propria opera.

L'*Enchiridion* promette all'Elettore, nella temperie della lotta contro *error et haeresis perniciosissima Hosiandri illius Antichristi Septentrionalis*⁶²⁵, una più certa conoscenza della *confessio fidei de filio Dei*, mostrando *ex collectis hisce dictis Patrum*, che la dottrina *quae nunc profiteamur non esse noua, sed a temporibus Apostolorum, per successionem uerorum et piorum doctorum Ecclesiae*, risuonando in *Ecclesiis omnibus aetatibus magno consensu*⁶²⁶. Il principe potrà vedere come *haec doctrina pura et immaculata* si sia conservata *nunc in multis, nunc in paucioribus, magis confirmata doctorum Orthodoxorum scriptis consentientibus cum doctrina Euangelii, quae nunc floret in Ecclesiis*. Così confortato, l'Elettore *fortius pedem figat, nec se in tantis nunc*

⁶²³ Cf. ad esempio; A. PRAETORIUS, *De bonorum operum et novae obedientiae necessitate testimonia. Ex Luthero. Ex Melanthe. Ex Confessionibus. Ex Patribus. Ex Scriptoribus recentioribus. Ex alijs quibusdam recentioribus*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1562; ID., *Responsio Abdiae Praetorii ad scriptum D. Andreae Musculi*, Witerbergae, apud Samuelem Selfisch et Georgium Rhau, 1563; A. MUSCULUS, *Prima responsio ad libellos quinque Mag. Abdiae Praetorii de necessitate bonorum operum*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1563; ID. *Secunda responsio ad libellos quinque Mag. Gotschalci Abdiae Praetorii de Necessitate Bonorum operum*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1564.

⁶²⁴ Gioacchino II del Brandeburgo è il dedicatario dell'*Enchiridion* e dei *Loci*, il figlio Johann Georg del *Compendium*. La *Cathechesis* fu composta in latino a beneficio di nobili signori polacchi, allo scopo di convincerli della falsità del cattolicesimo.

⁶²⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 3 r.

⁶²⁶ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 3 v.- 4r.

*periculis et motibus auelli sinat, sed contra audentius eat, ac inuitis etiam portis inferorum, piis doctoribus, atque ipsi Ecclesiae Christi hospitium tranquillum praebeat*⁶²⁷.

Nel descrivere il proprio lavoro, Musculus parla di un *promptuarium* di *sententiae insignium Patrum*, raccolte *magno labore, sed maiori iudicio*. Alla frusta metafora delle api (*faciundum enim mihi fuit omnino, quod apes facere scimus, quarum industriam imitatus, per uarios flores uolitans, ac ex omnibus aliquid exuens, conuexi in aluearium hoc, dulcissimos succos*⁶²⁸) si accompagna quella dell'*aureum, argentum, et lapides preciosos super fundamentum fidei aedificati* (1Cor 3, 13). Musculus avverte: *uenenum uero ex floribus iisdem colligendum reliqui, aduersariis et hostibus Christi, ac humanarum traditionum propugnatoribus, hoc est, lignum, fenum, et stipulas*⁶²⁹. Gli stessi padri riconoscono i loro errori, e non pretendono dai lettori fiducia smisurata o obbedienza cieca:

Agnoscent enim ipsi patres et doctores Ecclesiae singuli suos errores, nec in tanta humanorum imbecillitate, et naturae horribili corruptione, eam sibi auctoritatem uendicant, aut tribui ab aliis uolunt, ut pari reuerentia et fide, sine iudicio et discrimine, sua scripta cum Canonicis et Apostolicis accipiantur, aut legantur, minimeque uolunt dici de illis, quod Pythagorae discipuli de suo praeceptore dicebant, αὐτὸς ἔφα. Sed tales lectores ipsimet requirunt, qui scripta ipsorum a Prophetis et Apostolicis probe discernant, ac in multis zizaniis et loliis triticum colligant, nec nisi scripturae sacrae consentientia amplectantur⁶³⁰.

E così, le parole di Tertulliano, Ireneo, Origene, Girolamo, Ambrogio e Agostino ammoniscono, nel segno di *Gal 1, 8-9 (etiamsi angelus e coelo aliter Euangelizaret, anathema diceretur a nobis*⁶³¹), ad imitare solo Cristo, *exemplar firmum, propositum solidum, quod qui sequi cupit, securus ingreditur*⁶³², restando saldi nella *firma et ualida petra* delle Scritture Sacre. Così, si leggeranno gli *scripta veterum* alla

⁶²⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 4 r.

⁶²⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 4 v.

⁶²⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 5 r.

⁶³⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 5 r. –v.

⁶³¹ Passaggio che compare così nella citazione di Musculus da Tertulliano, *de praescriptione haereticorum*.

⁶³² A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., [6 r.]; citazione origeniana, da *HEz VII, 3*.

maniera di Girolamo: *meum propositum est, antiquos legere, probare, singula retinere quae bona sunt, et a fide Ecclesiae non recedere*⁶³³, e si condanneranno *noua omnia quae Christus non docuit*⁶³⁴. La massima agostiniana che abbiamo già incontrato nell'*Unio* è qui ripetuta⁶³⁵, a relativizzare al medesimo tempo i propri scritti e quelli degli antichi, tacciabili entrambi d'errori. Ancora Agostino ricorda il criterio di una lettura libera e responsabile: *si divinarum Scripturarum, earum scilicet quae canonicae in Ecclesia nominantur, perspicua firmatur auctoritate, sine ulla dubitatione credendum est. Aliis vero testibus vel testimoniis, quibus aliquid credendum esse suadetur, tibi credere vel non credere liceat*⁶³⁶.

La commistione inevitabile di oro e fieno, buon seme e zizzania, negli scritti dei Padri così come nelle proprie opere, è continuamente sottolineata da Musculus in un gioco di specchi fra antichi e moderni, che coinvolge perfino Euripide- οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά, ἀλλ' ἔστι τις σύγκρασις⁶³⁷, a testimonianza di un metodo che vive nelle parole d'altri, facendole risuonare in una *nuova canzone*, per restare alla metafora dell'autore, e che relativizza il dissenso. Se già Euripide sapeva che bene e male vivono sempre insieme, in un'inestricabile mistura, non c'è da stupirsi che i padri talvolta abbiano potuto errare.

In questo metodo, l'autocitazione è d'obbligo; così come i testi patristici si susseguono nelle varie antologie per accrezione o sottrazione, ma con considerevole coerenza interna, così le parole con cui Musculus continua a dedicare ai suoi signori le sue opere rimangono le stesse, con poche varianti. È la natura del destinatario che talvolta suggerisce una nuova intonazione: è questo il caso della *Cathechesis*, ove l'intento anticattolico viene declinato in una breve

⁶³³ GIROLAMO, *Ep.* 119, 11; PL 22, 980.

⁶³⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., [6 v.]; AMBROGIO, *De virginitate*, PL 16, 272.

⁶³⁵ *Negare non possum, nec debeo, sicut in ipsis maioribus, ita multa esse in tam multis opusculis meis, quae possunt iusto iudicio, et nulla temeritate culpari*, A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., [6 v.].

⁶³⁶ Agostino, *Ep.* 112 [147], 1, 4.

⁶³⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., [8 r.]; si tratta di un frammento dell'*Eolo* euripideo, presente negli *Adagia* (766.I, VIII) erasmiani, da cui avrà letto Musculus.

narrazione della perversione e *libido dominandi* della Chiesa di Roma, che *in vestra Polonia falcem suam in messem copiosam immiserit*⁶³⁸. Il dominio fraudolento del Pontefice, *dolo et mendaciis acquisitum*, ha preteso l'obbedienza cieca, da tributare *maiori reverentia quam Christo*, secondo l'*ipse dixit* di pitagorica memoria. La *Cathechesis* dunque si propone di liberare i padri dalla espropriazione che ne hanno fatto i *Pontificii*, e mostrare quanto essi *ex Diametro pugnare, ac δίς διά πασσῶν*⁶³⁹ *dissonare a Romanis traditionibus*.

Ma nei *Loci* del 1563 Musculus torna a ricordare, nel presentare la sua opera, *quasi Cornucopiae et promptuario*⁶⁴⁰, di aver trascelto, come un'ape, *quae ex variis floribus succos tantum dulcissimos, veneno araneis colligendum relicto*. Infatti, non mancano *exempla, ubi sanctorum Patrum lectio non modo non profuit, sed obfuit multis, qui etiam agnita veritate exciderunt, et in horrendas tenebras Pontificiae doctrinae, non sine magno Ecclesiae malo et scandalo, inciderunt*. L'accusa ai Padri di aver favorito le tenebre del dominio pontificio, allontanandosi dalla verità, è forse ancor più netta che nell'*Enchiridion*; ma ecco i numerosi passaggi dei Padri già presenti nella prima antologia a ricordare ancora in che misura sia lecito accostarsi ai loro scritti. La tensione fra relativizzazione dei Padri e ricorso alla loro voce, che caratterizzava già la prefazione dell'*Enchiridion*, qui, in un'opera che presenta circa 4000 brani patristici, è enfatizzata in prefazione ma allo stesso tempo risolta con una piena istituzionalizzazione del loro uso nella Chiesa. Come ricorda Musculus prima di concludere il suo indirizzo di saluto all'Elettore, è ormai chiaro, grazie alle stesse parole dei Padri, come si debbano leggere i padri Ortodossi, *salutaria Ecclesiae Dei organa*⁶⁴¹. *Organa*: strumenti, voci, della Chiesa di Dio. Salutari, se rettamente accordati alla melodia che si sta cantando.

⁶³⁸ A. MUSCULUS, *Catechesis*, cit., iiii r.

⁶³⁹ Ancora eco degli *Adagia* erasmiani, I, II, 62: «Hoc proverbio discrimen ingens ac longissimum intervallum significabant», LB II, 94.

⁶⁴⁰ A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., 2v.

⁶⁴¹ A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., 3 v.

La melodia principale è esplicitamente intonata e trascritta nell'ultima delle grandi antologie di Musculus, il *Compendium*. I segni dei tempi-l'avvicinarsi di *Pseudoprophetae ac falsi Doctores*, sino ad *iste abominandus archipseudopropheta antichristus Romanus*⁶⁴²- rendono l'anziano sovrintendente certo del Giudizio ormai imminente. Per di più, *his imposturis, monachorum ac scholasticorum impia dogmata et theologiam philosophicam, ut humanae rationi plausibilem, ita expresso Dei verbo contrariam, a Luthero vix magnis laboribus, ex Ecclesii Christi explosam ac reiectam, denuo reuocant, et clarissimam Euangelii lucem Cimmeriis tenebris inuoluunt: opera et fidem, Legem et Euangelium, Mosen et Christum, iusticiam carnis, et eam, quae ex Deo est, quae comprobatur testimonio legis et Prophetarum, perperam ac impie confundunt*. Questo nuovo tradimento del vangelo, salutato magno cum successu, era stato già vaticinato dal Germaniae nostrae *Propheta Lutherus*. E Musculus, cum olim ex ore eius, ad pedes docentis sedens, audirem haec vaticinia ac praedictiones, ora che vede queste profezie realizzate, *quid aliud mihi agendum sit non inuenio, nisi ut cum aliis fidelibus verbi ministris ad hanc Christi vocem ... tanquam ad ἱερὸν ἄγκυρᾶν ac tutum asylum confugiam*. In tale sicuro e consueto asilo si coniuga alla quotidiana verbi diuini meditatio la assidua lectio scriptorum Lutheri, ut pias voces olim ex ore eius auditas in memoriam mihi reuocem, simulque sanctorum Patrum, eorum potissimum, qui minus habuerunt errorum, sententias adiungo, ut ita sacrarum Scripturarum eloquiis et religiosae antiquitatis consensu munitus, contra huiusmodi corruptelas ac voces erroneas tutus esse possim. La parabola è compiuta: la normalizzazione dei Padri in senso luterano si realizza pienamente nella canonizzazione di s. *Lutherus*, vero interprete delle Scritture, profeta e, in una parola, Padre.

⁶⁴² A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., A2 r. – v.

(e) *Organa Ecclesiae Dei*: il corpus patristico di Musculus

Le opere antologiche di Musculus prediligono, all'interno di un range molto ampio, sempre gli stessi autori, letti e riletti, ampliando progressivamente la scelta di citazioni.

Il *Catalogus authorum* dell'*Enchiridion* prevede, in quest'ordine: Tertulliano, Ireneo, Origene, Eusebio, Ilario, Cipriano, Lattanzio, Basilio, Crisostomo, Girolamo, Ambrogio, Agostino, Cirillo, Gregorio (Magno), Fulgenzio, Massenzio, Bernardo, Tommaso, Teofilatto, Platina, Lira (Niccolò di Lira), la Glossa ordinaria, Teodoreto. La *Cathechesis*, che fornisce anche l'anno dell'ἄκμῃ o della morte⁶⁴³, aggiunge Giustino, Epifanio, Beda, ed elimina Gregorio Magno, Platina, Niccolò di Lira, la Glossa ordinaria e Teodoreto. I *Loci* prevedono un ampio catalogo di autori, che somma quelli delle prime due antologie, con la sola assenza di Platina e Teofilatto, e l'aggiunta di Gregorio Nazianzeno, Giovanni Damasceno, papa Leone IX, e di brani di concilii. Il *Compendium* non ha un *catalogus* apposito; la scelta dei padri è ancora più ampia, sebbene le citazioni siano molto più brevi e molti autori siano presenti con un solo brano; rispetto ai *Loci*, si aggiungono brani da Ignazio martire, Remigio e papa Gelasio; mancano il Nazianzeno, il Damasceno e Leone IX.

L'originalità dell'opera- ovvero la non dipendenza da antologie precedenti- è uno dei tratti distintivi delle antologie di Musculus, che le segnala all'interno del corpus studiato da Lane. Nella *Catechesis*, nell'assoluta maggioranza dei casi l'autore ritorna sulle opere lette e citate per l'*Enchiridion*, aggiungendo nuovo materiale, e così nei *Loci*⁶⁴⁴; il *Compendium* non è analizzato da Lane ma la nostra analisi conferma questo risultato.

Si ricordi inoltre che, alla *traditio* di Musculus, oltre alle quattro antologie che abbiamo analizzato, nelle loro diverse edizioni, bisogna aggiungere la *Sylva*

⁶⁴³ E dunque sistema di conseguenza l'elenco degli autori secondo l'ordine cronologico.

⁶⁴⁴ A. LANE, *Justification* 1993, cit., 79-80.

testimoniorum di Ioannes Freyesleben e la *Bibliotheca studii theologici* di Jean Crespin⁶⁴⁵, le quali adoperano ampie parti delle opere di Musculus.

L'analisi di Robert Kolb⁶⁴⁶ conferma il giudizio dato da Lane e mostra l'ampiezza dell'erudizione patristica di Musculus tramite l'analisi quantitativa della *Prima responsio* ad Abdia Praetorius: delle 125 citazioni accumulate in questo libello, solo una minima parte si ritrova nei *Loci*. Per l'occasione della polemica, dunque, Musculus apre di nuovo i suoi testi- Agostino sui Salmi o nel *De spiritu et littera*, Ambrogio sui Galati, Origene sui Romani⁶⁴⁷- e legge in cerca di nuove prove, nuovi brani atti allo scopo. I 4000 brani dei *Loci* «provide only a partial glimpse of Musculus' command of patristic sources⁶⁴⁸».

L'elenco completo dei Padri della Chiesa da cui Musculus cita prevede 36 padri, di cui solo 5 successivi a Gregorio Magno. Ampia preminenza, come è da aspettarsi, va ad Agostino. Seguono su una medesima scala Ambrogio, Crisostomo, Cirillo, Tertulliano, Girolamo, Bernardo. A una terza categoria di grandezza appartengono Origene e Cipriano. Nel complesso, sono i padri occidentali ad avere la meglio, ma di misura⁶⁴⁹.

f) Liberare la luce splendente del Vangelo dalle nebbie dei Cimmeri:
teologia patristica

⁶⁴⁵ La *Sylva* di Johann Freysleben (1490-1552) fu pubblicata nel 1556 all'interno della seconda edizione del trattato di T. VENATORIUS, *De sola fide iustificante nos in oculis dei*, Norimbergae, apud Gabrielem Hayn, 1556; altra fonte della *Sylva*, oltre l'*Enchiridion*, è la *Augustini et Chrysostomi theologia* di Corvinus. La *Bibliotheca studii theologici* di Jean Crespin (1520-1572), editore ginevrino di successo, consisteva di 3 volumi: il primo era la ristampa della *Epitome* agostiniana del Piscatorius, il secondo un'antologia geronimiana, il terzo un'antologia patristica da 19 padri, dipendente in misura consistente dall'*Unio* e dall'*Enchiridion* di Musculus. Cf. A. LANE, *Justification* 1993, cit., 81.

⁶⁴⁶ Cf. R. KOLB, *The Fathers in the service of Lutheran teaching*, cit., 112-114.

⁶⁴⁷ Kolb cita questi autori che da soli coprono circa la metà delle citazioni, con Agostino a fare la parte del leone: si tratta di 31 citazioni agostiniane, 10 di Crisostomo, 7 da Origene, 6 da Ambrogio.

⁶⁴⁸ Cf. R. KOLB, *The Fathers in the service of Lutheran teaching*, cit., 114.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 114-116.

Non rientra nei confini di questa tesi una presentazione adeguata dei cinquantadue *loci* di cui è composto il *magnum opus* di Musculus, i *Loci communes*. Si è scelto quindi di presentare brevemente i temi e le preoccupazioni dell'autore nella prima e nell'ultima delle sue antologie; la prima, l'*Enchiridion*, un manuale patristico scritto a metà del secolo, fonte di molte altre antologie, organizzato secondo la struttura classica melantoniana. L'ultima, il *Compendium*, che nel suo ritorno alle origini della teologia luterana e nella sua essenzialità ci permetterà di osservare le questioni al cuore del pensiero del nostro autore. In queste due opere si valuterà la presenza di Origene e il valore delle sue citazioni; come si è visto, Clemente d'Alessandria non compare in nessuna delle antologie di Musculus, sebbene siano tutte posteriori all'*editio princeps*. Una prima analisi quantitativa ci segnala che l'*Enchiridion* contiene in totale cinquantaquattro citazioni origeniane, disseminate variamente nel testo; il *Compendium* ne contiene diciannove. Le citazioni si susseguono nell'*Enchiridion* più o meno in ordine cronologico, e quindi i brani origeniani danno spesso l'avvio ai *loci*; non così nel *Compendium*, che preferisce un ordine tematico.

Musculus decide di dare l'avvio al testo con la dottrina *De deo*, dedicata a illustrare l'onnipotenza e misericordia divine, la sua bontà e *simul* la sua incomprendibilità agli occhi della creatura. Le omelie sulla Genesi origeniane ricordano la sua cura benevola alle *res humanae*⁶⁵⁰, che professiamo come *certum et immobile dogma*. La dottrina trinitaria è esposta dando largo spazio alle voci di Basilio il Grande e di Crisostomo, nonché al solito Agostino. Lo scambio salutare fra Cristo e Adamo nell'incarnazione è descritto tramite le parole di Ireneo: *Christus initium viventium factus, Adam morientium; Christus propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*⁶⁵¹;

⁶⁵⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 23; cf. HGn 3,2.

⁶⁵¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 41.

*Christus factus homo ut amissa per Adam restituat*⁶⁵². Musculus nelle glosse sottolinea la dottrina cristologica calcedonese al riguardo della natura del Figlio: *una persona, et duae perfectae substantiae*, secondo un modo che *omnis creatura ignorat*, ma che invita alla speranza: *Verbum quia factum filium hominis nemo desperet se fieri posse filium Dei*⁶⁵³. Musculus predica con Agostino una *unitio naturarum Christi inseparabilis*⁶⁵⁴, per cui si ha *Dei et homini filius in una persona*⁶⁵⁵: è l'unità per cui *forma Dei formam serui accepit, utrumque Deus utrumque homo, sed utrumque Deus, propter accipientem Deum, et utrumque homo propter acceptum hominem*⁶⁵⁶. Il grazioso scambio divino- *mixtura mirabilis*⁶⁵⁷- è ripetutamente ricordato soprattutto nelle parole dei padri d'Occidente, Agostino, Fulgenzio, Massenzio, Bernardo; *Deus totam in se suscepit naturam hominis, et hanc totam in se habet substantiam Deitatis*⁶⁵⁸. Cirillo d'Alessandria, Leone Magno, Giovanni Damasceno, Bernardo trovano le parole più adatte ad esprimere l'ineffabile *unitio naturarum Christi facta salua proprietate utriusque naturae*, la *communicatio idiomatum* per la quale *mansit in separatione inseparabilis unitas, etiam in mortuo domine*⁶⁵⁹. Un passo celebre di Ambrogio (*fid.II, 9, 77-78*), 'canonizzato' da Efeso e Calcedonia⁶⁶⁰, dà la *regula, quomodo discernenda communicatio idiomatum*⁶⁶¹:

⁶⁵² A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 46, glossa di Musculus al brano ireneano. Per un errore nella paginazione del testo si passa qui da p. 41 a 46.

⁶⁵³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 52.

⁶⁵⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 55.

⁶⁵⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 56.

⁶⁵⁶ AGOSTINO, *Trin*, I, 7, 14.

⁶⁵⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 63: «Tria opera, tres mixturas fecit Omnipotens illa maiestas, in assumptione nostrae carnis, ita mirabiliter singularia, et singulariter mirabilia, ut talia nec facta sint, nec facienda sint amplius super terram. Coniuncta quippe sunt ad invicem Deus et homo, mater et virgo, fides et cor humanum. Verbum enim anima et caro in unam convenere personam, et haec tria unum et hoc Vnum tria sunt, nec in confusione substantiae, sed in unitate personae». Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermo III. In illud: Hodie scietis quia veniet Dominus, et mane videbitis gloriam ejus*, PL 183, 97, 99.

⁶⁵⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 61.

⁶⁵⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 67.

⁶⁶⁰ Cf. C. MORESCHINI, *La cristologia di Ambrogio nelle dispute di settimo secolo e in Massimo il Confessore*, in *Synthesis*, 3,1 (2014) 135-154.

⁶⁶¹ Glossa di Musculus: A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 78.

servemus distinctionem diuinitatis et carnis, unus in utraque loquitur Dei filius, quia in eodem utraque natura est, quia in eodem utraque natura est: et si idem loquitur, non uno semper loquitur modo. Intende in eo nunc gloriam Dei, nunc hominis passiones. Quasi Deus loquitur quae sunt divina, quia Verbum est: quasi homo dicit quae sunt humana, quia in mea substantia loquebatur⁶⁶².

E se con Agostino in *Ps. 70* si ricorda che *non verbum mortuum est sed in uerbo caro est mortua*⁶⁶³, l'Agostino in *Ps. 129* (ovvero 130, 10) ricorda quale sia la *communicatio idiomatum in passione Christi: verbum caro factum est, ut per carnem panis coelestis ad infantes transiret, et secundum hoc ipsum uerbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem, homo in illo mutatus est, ut melior fierat quam erat, per illud ergo quod homo erat, mortuus est Deus, et per illud quod Deus erat, homo excitatus est, et resurrexit*⁶⁶⁴; Bernardo ricorda con meno prudenza che *passus est ergo in cruce impassibilis Deus, et in carne nostra mortali mortuus ac sepultus, immortalis dei filius*⁶⁶⁵. A questa teologia teopaschita, cui è dedicato ampio spazio, non contribuisce in alcun modo la voce di Origene, come era forse da aspettarsi; così nei *loci* successivi, *Spiritus Sanctus* e *Creatio*.

È invece nel capitolo *angelus* che Origene gioca un ruolo significativo. Questo *locus*, assente nell'elenco dei *loci* melantoniani, trova un posto di rilievo nella trattazione del sovrintendente, cittadino a pieno titolo di *a world bewitched*⁶⁶⁶. Così non è strano che il *locus de angelo* dell'*Enchiridion* si apra con quattro passaggi dell'Alessandrino, autore di un sistema teologico che «è essenzialmente una

⁶⁶² A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 78.

⁶⁶³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 82.

⁶⁶⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 83. Si tratta di un brano che compare anche nella *Explicatio Symboli Niceni* di Melantone (CR 23, 510), ad illustrare la corretta *forma loquendi*: subito dopo Melantone ricorda che *nemo in Ecclesia sic sit locutus: Christus secundum utramque naturam mortuus est, diligentiam et circumspectionem Ecclesiae veteris nos quoque imitemur, ac sciamus eos usos esse particula, secundum, tanquam distinctiva*. Lo stesso ammonimento che rivolgeva nella lettera privata a Musculus si ritrovava già in questo testo di due anni prima (1550). Lo stesso Padre, Agostino, due accenti diversi: per Melantone l'accento è sulla *particula distinctiva*, per Musculus sull'indiscindibile unità comunicativa.

⁶⁶⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 88.

⁶⁶⁶ *The World Bewitched* (1695) è la traduzione inglese dell'olandese *De Betoverde Weereld* (1691), il testo di Balthasar Bekker (1634 - 1698) in cui il discepolo di Cartesio contestava il ricorso agli spiriti come spiegazione di fenomeni naturali.

angelologia⁶⁶⁷». Così, gli angeli ci vengono presentati come *tutores et actores animarum piarum procurationem tenentes*⁶⁶⁸, che si rallegrano in cielo della conversione del peccatore. Ognuno di noi è assistito da due angeli, continua l'Origene delle omelie *super Lucam: alter iustitiae, alter iniquitatis*⁶⁶⁹; *angeli etiam minimis in Ecclesia adsunt*⁶⁷⁰. La fede in una presenza pervasiva delle potenze angeliche nel cosmo e accanto ad ogni creatura accomuna il maestro d'Alessandria e il professore del Brandeburgo, anche in questo fedele a Lutero, il più disposto fra i grandi riformatori a far posto alle potenze angeliche- e demoniache, soprattutto- nel suo insegnamento⁶⁷¹.

L'insegnamento dell'*Enchiridion* sull'anima ricorda con il *De principiis* che *l'origo animarum soli Deo nota*⁶⁷². La difesa dell'immortalità dell'anima era argomento molto caro a Musculus, che decide dunque in questo caso di riportare l'ultima *disputatio* luterana con la sua *opinio tutissima*⁶⁷³. Il *locus homo et hominis*

⁶⁶⁷ Cf. B. MONDIN, *Gli abitanti del cielo: trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994, 39; cf anche. A. MONACI CASTAGNO, s.v. *Angelo*, in *Origene. Dizionario*, cit., 6-13.

⁶⁶⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 125, glossa di Musculus al brano origeniano (HGn VIII, 8).

⁶⁶⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 125; cf. PG 13, 1829. Un passaggio analogo, in cui viene presentato l'*angelus Satanae*, è introdotto dall'avvertimento *caute lege*: «Qui autem volunt ex eo hominibus dari Angelum adiutorem, ex quo per lauacrum regenerationis facti sunt, nati infantes in Christo, dicent non esse credibile, insensatis et incredulis, et errantibus, et seruientibus desideriis uanis, et immundis in malitia, et inuidia degentibus, odibilibus, et odientibus, inuicem fornicariis, et adulteris, latronibus, et ebriosis, atque rapacibus praesse Angelum sanctum, ut maculetur in huiusmodi actibus hominis, cui datus est custos. Sed est homo quidem in tempore infidelitatis suae et peccatorum suorum ex infidelitate nascentium, sub Angelis Satanae, et spiritibus malignis, et immundis demoniis. Cum autem susceperit fidem, tunc Christus, qui est redemptor, qui precio sui sanguinis eum redemit a malignis dominis, credentem in Deum, tradidit cum Angelo sancto». Cf. PG 13, 1167; si tratta della *vetus interpretatio*, ovvero la traduzione latina del Commento a Matteo per la quale si possiede anche il testo greco (mentre con *Commentariorum series* si intende la parte del commentario giunta solo in traduzione latina); cf. A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 124-125.

⁶⁷⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 124; glossa di Musculus al brano origeniano (HNm XX, 3).

⁶⁷¹ Al contrario dell'atteggiamento più cauto e razionalistico di Calvino; entrambi comunque rifiutavano le speculazioni sulle gerarchie angeliche dello Pseudo-Dionigi; cf. P. M. SOERGEL, *Luthers on the angels*, in *Angels in the Early Modern World*, a cura di P. MARSHALL – A. WALSHAM, Cambridge 2006, 64-82.

⁶⁷² A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 138, glossa di Musculus a *Prin. prol.*

⁶⁷³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 154-162; cf. *Die Promotionsdisputation des Petrus Hegemon*, WA 39 II, 342-351.

uita invece trova le parole di Origene in *psalm. 38, hom. 2* atte a descrivere una condizione in cui *homo uanitate tantum ex parte cognoscit*⁶⁷⁴.

Il *locus Praedestinatio. Praescientia. Prouidentia* dell'*Enchiridion* riserva uno spazio d'onore all'Alessandrino. Dopo una prima citazione d'Ireneo, volta a stabilire che Dio *habet providentiam omnium*, il *CommRom* origeniano e una delle omelie sulla Genesi forniscono le definizioni di *destinari, praedestinari, praesciri*, e la differenza fra *praescientia et praedestinatio*, nonché *quomodo Deus praesciat mala*:

ORIGENES AD ROMA. LIB. 1

Destinatur enim ille qui est, praedestinatur uero ille qui nondum est, sicut de his quibus apostolus. Quos autem praesciuit, illos et praedestinauit. Praesciri ergo et praedestinari possunt illi, qui nondum sunt, ille autem qui est, et semper est, non praedestinatur, sed destinatur⁶⁷⁵.

ORIGENES IBIDEM

Quia quos praesciuit et praedestinauit conformes fieri imaginis fili Dei, euidenter ostendens, quod eos quos praesciuit Deus, tales futuros, ut Christo se in passionibus conformarent, ipsos etiam conformes ac similes imaginis eius praedestinauit et gloriae. Praecedit ergo praescientia Dei, per quam noscuntur, qui in se labores et uirtutes habituri sint, et ita praedestinatio sequitur. Nec tamen rursus praedestinationis causa putabitur praescientia, Quod enim apud homines uniuscuiusque meritum pensatur ex praeteritis gestis, hoc apud Deum iudicatur ex futuris, et ualde impius est, qui in hoc non credit Deo, ut quod nos in praeterito uidemus, hoc ille uideat in futuris⁶⁷⁶.

ORIGENES SUPER GENE. Home. 3 cap. 17

Memento quia nihil sine providentia eius geri diximus, non sine uoluntate, multa enim sine uoluntate eius geruntur, nihil sine prouidentia. Prouidentia namque est, qua procurat et dispensat, et prouidet quae geruntur, Voluntas uero est, qua uult aliquid aut non uult⁶⁷⁷.

ORIGENES AD ROMA. LIB. 7

Nam etsi communi intellectu de praescientia sentiamus, non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat. Nam etsi uerbi gratia fingamus Deum non praenosceret aliquid futurum, sine dubio erat, quod ita ut puto Iudas proditor factus est, et hoc ita futurum Prophetiae praedixerunt, non ergo quia Prophetiae prodixerunt idcirco prodidit Iudas, sed quia futurus esset proditor, ea quae ille ex proposito sui nequitia gesturus erat, praedixerunt Prophetiae, cum utique Iudas in potestate habuisset, ut esset similis Petro et Ioanni, si uoluisset, sed elegit pecuniae cupiditatem magis, quam Apostolici confortii gloriam⁶⁷⁸.

⁶⁷⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 166-167, glossa di Musculus.

⁶⁷⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 180-181.

⁶⁷⁶ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 181.

⁶⁷⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 181-182.

⁶⁷⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 182.

Viene dunque prima la prescienza di Dio, e poi segue la predestinazione, ma non in modo che la prescienza sia ritenuta causa della predestinazione. Molte cose avvengono *sine voluntate Dei*, ma nulla *sine providentia*. Anche interpretando la prescienza secondo il senso comune, ribadisce il *Commento ai Romani*, il fatto che Dio sappia che avverrà qualcosa non è la causa per cui ciò avvenga.

A questo inizio che sembra concedere molto all'agire umano, segue però un reindirizzamento del discorso verso binari agostiniani: con l'*Enchiridion* Musculus ricorda che *voluntates malas hominum Deus potens est mutare* e che la *praedestinatio Dei in piis gratuita, in impiis sine iniquitate*⁶⁷⁹. Dio conosce *futura*, ma non compie *mala in impiis*. Dunque, ripete Musculus con l'Agostino del *de praedestinatione sanctorum* (10,19), la predestinazione è *gratiae praeparatio, gratia ipsa donatio*. A causa della predestinazione *Deus ea praesciuit, quae fuerat ipse factururus, praescire autem potens est etiam quae ipsa non facit*. E ancora, Musculus ribadisce che *electi sumus non ideo quia credidimus, sed quia electi ideo credimus*⁶⁸⁰. Origene è dunque accordato e adattato ad un intendimento agostiniano, evitando comunque di predicare la doppia predestinazione.

Si giunge adesso al locus *de libero arbitrio*. Sinora abbiamo mantenuto la nostra analisi entro i confini dell'*Enchiridion*, perché non c'è alcuna corrispondenza per i loci precedenti nel *Compendium*. Invece, il *de libero arbitrio* figura al secondo posto dell'ultima antologia di Musculus, dopo – e l'ordine è significativo- il *de peccato*.

Nell'*Enchiridion* la dottrina *de libero arbitrio et hominum uiribus* è introdotta, dopo i passaggi scritturistici, da due citazioni dal libro VII del *CommRom* origeniano. Val la pena riportarli per esteso, perché in questo caso l'operazione di Musculus rispetto al testo origeniano, che, come si è visto, egli conosceva molto bene, è parecchio spregiudicata- più spregiudicata dell'esegesi origeniana al testo di Paolo. Ecco i passaggi origeniani, nella presentazione di Musculus:

⁶⁷⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 192; glosse ad AGOSTINO, *Enchiridion*, 25, 98-99.

⁶⁸⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 195, glosse ad AGOSTINO, *De praedestinatione sanctorum*, 17, 34.

ORIGEN. LIB. 7 AD ROMA.

Si enim ipse, quem vult, eligit, et quem vult, abijcit, voluntati illius qui resistet? Per quae omnia, illud sine dubio contradictio ista molitur, quod in homine non sit libertas arbitrii, nec habeat vnusquisque potestatem sui, vt saluetur, aut pereat.

IBIDEM

Certum est, Deum non solum scire vnus cuiusque propositum ac voluntatem, sed et praescire. Sciens autem et praenosces, tanquam bonus dispensator et iustus, vnus cuiusque moribus et proposito vtitur ad ea opera perficienda, quae vnus cuiusque animus ac voluntas eligit⁶⁸¹.

Il primo brano origeniano è un passaggio famoso, che abbiamo già commentato nel primo capitolo: si tratta dell'esegesi origeniana a *Rm* 9, 14-24, già al centro della diatriba fra Lutero ed Erasmo. Le glosse di Musculus esplicitano l'insegnamento che il lettore deve trarre dalle citazioni: *voluntas arbitrii in hominibus non libera, voluntates hominum Deus scit, praescit, dispensat, gubernat*.

Come ricordavamo, la disputa su libero/servo arbitrio del 1524-25 si era polarizzata nella contrapposizione Origene-Erasmo / Agostino-Lutero, con l'esplicita reiezione da parte di Lutero dell'esegesi origeniana. Musculus al contrario, a partire dalla stessa prospettiva ermeneutica luterana, sceglie di appropriarsi del testo origeniano⁶⁸², e di servirsi degli *ipsissima verba Origenis* per predicare una dottrina opposta a quella dell'Alessandrino. La *voluntas* non libera, *contradictio* inaccettabile per Origene, è per Musculus conseguenza inevitabile di quella Provvidenza che, ancora secondo Origene, *voluntates hominum scit, praescit, dispensat, gubernat*: di nuovo, parole origeniane forzate ad esprimere un concetto per nulla origeniano.

Questi due passaggi verranno riproposti nel medesimo ordine anche nei *Loci* del 1563⁶⁸³; nel *Compendium* invece l'unico passaggio origeniano citato nel

⁶⁸¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 206.

⁶⁸² Come si ricorderà- cf. *supra*- Origene commenta *Rm* 9, 14-21 immaginando un dialogo fra Paolo e un fantomatico oppositore, e le parole del primo passaggio origeniano citato da Musculus sono la risposta di Paolo a questo oppositore. Paolo starebbe dicendo, secondo Origene, che il suo oppositore, dicendo che Dio sceglie chi vuole e respinge chi vuole, fa credere che nell'uomo non ci sia il libero arbitrio.

⁶⁸³ Cf. A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., I, 104 r., in risposta alla *quaestio* III, *habetne homo liberum arbitrium bene et male agendi, vel male tantum?*

locus de libero arbitrio è il primo passaggio⁶⁸⁴, che predica l'assenza del libero arbitrio e di una qualsiasi *potestas, ut saluetur, aut pereat*. Nel *Compendium* di Musculus le parole di Origene vanno a braccetto con quelle del *De seruo arbitrio* luterano: *homo erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captiuus subiectus et seruus est, vel voluntatis Dei, vel voluntatis Satanae*⁶⁸⁵: postuma vittoria del Riformatore sul maestro di Alessandria, ad opera di un discepolo zelante.

Il *locus de peccato originis* nell'*Enchiridion* non si serve della testimonianza di Origene; la dottrina esposta è tradizionalmente agostiniana, senza le durezze flaciane: *manet malum in nobis non natura sed ulcio*⁶⁸⁶. La sezione *peccatum actuale, et reliquiae peccati in Sanctis post Baptismum*, prevede invece come *incipit*, dopo le citazioni scritturistiche, tre brani origeniani, dalla decima omelia in *Numeros* e dalla terza *super Psal.36*: Origene ricorda che se il santo fosse senza peccato, il Signore non direbbe nelle Scritture che *iustus in principio sermonis sui, ipse sui accusator sit*. Il *Compendium* conserva questo brano, spostandolo nella sezione *de reliquiis peccati, et restantibus infirmitatibus in sanctis et renatis filiis Dei*⁶⁸⁷.

Dunque, qui l'etica ascetica del progresso spirituale di Origene è concordata con l'*homo simul iustus et peccator*, una delle proposizioni più distintive della teologia luterana, condannata sin dall'*Exsurge Domine* del 1520⁶⁸⁸, e al cuore dell'antropologia e soteriologia del Sassone. Nella teologia luterana, come scrive Steven Ozment, l'accento è tutto sul *semper*, che fonda un permanente

⁶⁸⁴ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., E r.

⁶⁸⁵ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., E4 r. Il *locus de libero arbitrio* del *Compendium* antologizza per svariate pagine il *de seruo arbitrio* di Lutero.

⁶⁸⁶ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 247, glossa marginale ad AGOSTINO, *De peccatorum meritis*, II, 4, 4.

⁶⁸⁷ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., C2 r. La citazione parte dal periodo precedente del testo origeniano, dimostrando ancora una volta che Musculus ritorna più e più volte sui testi patristici, non per forza dalle proprie precedenti raccolte ma spesso dall'originale. Nella stessa sezione, ritorna anche il brano dall'*HXXVIPs*, 3, cf. *ibid.*, C3 v., ma in forma abbreviata.

⁶⁸⁸ Che condannava le seguenti proposizioni, fra le altre: «In omni opere bono iustus peccat»; «Opus bonum optime factum est veniale peccatum»; cf. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di H. DENZINGER, Freiburg 1911, 259.

dualismo antropologico⁶⁸⁹, per cui il fedele vive «in the full recognition of the abiding soteriologically unfulfilled nature of this life⁶⁹⁰»: *peccandum est, quamdiu hic sumus: vita haec non est habitatio iustitiae*⁶⁹¹. Il *Compendium* ricorda, per limitarsi ad un esempio, che

Christianus non est formaliter iustus, non est iustus secundum substantiam aut qualitatem (docendi causa hisce vocabulis utor) sed est iustus secundum praedicamentum ad aliquid, nempe, respectu diuinae gratiae tantum, et remissionis peccatorum gratuita... Nam peccatum non quidem amplius damnat, sed tamen remanet, vexat, et moleste impedit, ne sic rapiamur amore erga Deum, ne sic pleno corde credamus, sicut aut per spiritum vellemus, aut Deus exigit, ne sic simus casti, placidi, benefici, etc. sed omnia quasi membra suis vitiis laborant contra legem Dei⁶⁹².

Alla dottrina *de peccato* segue nell'*Enchiridion* la *lex, data per Moisen et testificans de peccato*⁶⁹³. A questo capitolo, la cui centralità nella riflessione di Musculus è stata già ricordata, la lezione di Origene contribuisce ben poco. Solo un passaggio, commentato con le parole *nullum opus ex debito meretur remissionem*, ricorda che *hoc ipsum quod possumus, uel cogitare, uel proloqui, ipsius dono et largitione faciamus*: a stento, quindi, si può credere che *opus esse quod ex debito remunerationem Dei deposcat*⁶⁹⁴. Tale passaggio ha più a che fare con la dottrina *de*

⁶⁸⁹ S. E. OZMENT, *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden 1969, 135: «The *semper* and *nondum* lay the foundation for a *simul*. He who is *always* in sin and *always* 'not yet' righteous can only be righteous as one who is simultaneously sinful. He cannot be 'partly righteous and partly sinful', nor can he be 'either righteous or sinful'. He must be righteous and sinful simultaneously. Through the *semper*, Luther discovers that opposition (either-or) must remain in man's reconciliation and union (*simul*) with God... The present life does not surrender its soteriologically de-substantial nature: not being God is what being man means. This life can be neither 'partly righteous and party sinful' nor 'either righteous or sinful'. These alternatives negate not only the seriousness of its sinfulness, but also its very humanity. The present life of the fideles, therefore, must be sinful and righteous in such a way that (1) the radical opposition between the righteousness of God and the sinfulness of man, (2) the distinction between divine and human nature and activity, and (3) the miraculous reality of God's presence to man in faith and hope, are clearly preserved and set forth».

⁶⁹⁰ S. E. OZMENT, *Homo Spiritualis*, cit., 135.

⁶⁹¹ *WaBr* 2, 372, 84.

⁶⁹² A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [C5 r.]; cf. *WA* 40/II, 353-354.

⁶⁹³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 306. Si tratta di un brano da IRENEO, *Adv. haer.* 3, 20.

⁶⁹⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 307.

iustificazione che con la dottrina *de lege*, e non verrà ripreso nel *Compendium*. La dottrina sulla *lex – carcer spiritualis, et vere infernus*⁶⁹⁵, come ricorda il Lutero del *Commento ai Galati*- trova autorevole supporto in Ambrogio, Girolamo, Crisostomo nel ricordare che *Iusto non esse legem positam*, permettendosi su questo punto di essere più esplicita che le precedenti antologie, come nota Robert Kolb⁶⁹⁶.

Origene si rivela invece una presenza importante nei due *loci* successivi del *Compendium*, di cui si dirà diffusamente nel capitolo successivo, ovvero i capitoli riguardanti giustificazione e buone opere. Nessun *locus* dell'*Enchiridion* prevede una presenza così ampia di Origene, che compare poi nell'opera nel *locus de poenitentia*⁶⁹⁷, *Potestas clavium*⁶⁹⁸, *Coena Domini*, *Scriptura*⁶⁹⁹ e *Ministri verbi*⁷⁰⁰.

Fra questi ultimi *loci*, merita forse un cenno più ampio il *locus de coena*, che nell'*Enchiridion* ha un sottotitolo programmatico, apposto subito dopo le citazioni scritturistiche: *Testimonia patrum de uera, reali, ac substantiali praesentia Christi, in specie panis et uini, contra omnes uesano sacramentario spiritu uertiginosos*.

Robert Kolb aveva già notato nel suo studio che, a fronte di una presenza massiccia di Agostino in tutta la produzione antologica di Musculus, il *Compendium* porta solo quattro citazioni del vescovo d'Ipbona a sostegno della propria dottrina eucaristica, su un totale di sessantacinque. Origene segue il destino di Agostino: una sola citazione, dal *Commento a Matteo*⁷⁰¹, sia nell'*Enchiridion* che nel *Compendium*, che recita così:

Panis iste quem Deus uerbum, corpus suum esse fatetur, uerbum est nutritorium animarum. Verbum de uerbo procedens, et panis de pane coelesti. Et potus iste,

⁶⁹⁵ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., I 3 r.

⁶⁹⁶ R. KOLB, *Andreas Musculus' Use of Patristic Sources*, cit., 117. Lo studio di Kolb si sofferma solo sul *locus de lege* nella sua analisi generale dell'uso delle fonti patristiche di Musculus.

⁶⁹⁷ Cinque occorrenze.

⁶⁹⁸ Tre occorrenze.

⁶⁹⁹ Quattro occorrenze.

⁷⁰⁰ Una occorrenza.

⁷⁰¹ CMtS 85.

quem Deus uerbum, sanguinem suum fatetur. Verbum est potans, et inebrians praeclare corda bibentium⁷⁰².

Abbiamo già notato parlando dell'*Unio* il sospetto con cui si guardava ad Origene in relazione alla sua dottrina eucaristica, in ambito luterano. Alla metà del secolo, nella lotta fra luterani e calvinisti, come mostra il dibattito fra Calvino e Hesshusen⁷⁰³, Clemente e Origene erano ormai divenuti simboli della parte zwingliana e calvinista. Se Hesshusen sceglie nel dibattito con Calvino di dismettere l'insegnamento dei due maestri alessandrini, che cadono in questo proposito in allucinate allegorie, Musculus nel contesto delle sue antologie patristiche preferisce non citare più del necessario Origene, e continuare ad ignorare Clemente, mai considerato nel suo canone.

Ironia della sorte, il brano citato da Musculus è un brano già trascritto da Zwingli, che lo citava nel *De vera et falsa religione*⁷⁰⁴; la citazione di Zwingli è più

⁷⁰² A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 513; ID., *Compendium*, cit., X4 v.

⁷⁰³ Cf. E. CHUNG-KIM, *Inventing Authority*, cit., 106. *Origenis discipulus Clementis, aliquanto ineptior praeceptore, de quo Epiphanius gravis auctor non sine causa dicit, non resurget nobiscum in vitam... imo insulsumis alegoriis Christi verba corrumpit*; cf. T. HESSHUSIUS, *De Praesentia Corporis Christi in Coena Domini, contra Sacramentarios*, Iehnae, apud Donatum Ritzenhain, 1560, P8, 237, cit. in 172.

⁷⁰⁴ Cf. U. ZWINGLI, *Opera*, Zürich 1832, III., 266. Ecco il passaggio più ampio: «Nunc ad eos accedemus, qui usum huius cibi sic explicuerunt, ut plane videamus non modo quod ad rem adtinet, sed quod ad usum, omnino aliud fuisse hoc sacramentum veteribus. Unde facile adducimur Augustinum prae aliis acuto perspicacique ingenio virum, sua tempestate non fuisse ausum diserte veritatem proloqui, quae iam casum magna parte dederat. Vidit omnino pius homo, quid hoc sacramentum esset, et in quem usum esset institutum, verum invaluerat opinio de corporea carne. Primum igitur Origenem adducimus duobus locis ad hunc usum, quod is etiam tam in re quam in usu videtur nobiscum sentire. Prior est Homelia in Matth. 23. 23 super his verbis: Vos decimam datis de menta, aneto et cymino etc. Sic ergo loquitur: Si autem oportet in eiusmodi Evangelii verbis, etiam moralem adsumere intellectum, sciendum est, quoniam sicut menta et anetum, et cyminum ciborum sunt conditura, non ipsi principales cibi: sic in conversationibus nostris, quaedam quidem sunt principalia et necessaria ad iustificationem animarum, qualia sunt haec gravia legis, Iudicium, Misericordia et Fides. Alia autem, quasi condientia actus nostros, et commendantia eos, et suaviores eos facientia, ut puta, abstinentia risus, ieiunium, flexio genuum, permansio in collectis, assiduitas communicationis: et alia his similia, quae non ipsae iustitiae sunt, sed conditurae iustitiarum habentur. Ecce ut communicationem, quae apud veteres crebrius fiebat quam nostra tempestate, inter levia et ceremonialia reiicit, nunquam profecto sic facturum, si de corporea, quemadmodum nos, carne tum sensisset tum gloriatus esset. Posterior autem, in eundem Evangelistam Homelia 35. super his verbis, Hoc est corpus meum etc. Ubi confestim sic subdit, Panis iste, quem deus verbum, corpus suum fatetur esse, verbum est nutritorium animarum. Verbum, de deo verbo procedens: et panis, de pane caelesti, qui positus est super mensam: de qua scriptum est, Praeparasti in

ampia, inserita in una serie di passaggi dell' Alessandrino a proposito dell' *usum sacramenti*, che portavano lo svizzero a questa conclusione: *videmus in his Origenis verbis eum in hac fuisse sententia, quod res huius sacramenti sit fides, qua Christum pro nobis perlitavisse: nam eum esse animae cibus*⁷⁰⁵. Il senso della citazione in Musculus non è naturalmente il medesimo che in Zwingli- la *res sacramenti* non è solo la fede- e il brano è generico a sufficienza per essere citato e glossato così nell' *Enchiridion*: *Panis uerbum nutritorium animarum, potus est uerbum inebrians corda*.

Origene, come Agostino, alla metà del XVI secolo era ampiamente compromesso agli occhi di una dottrina eucaristica anticalvinista e 'realista'. Nonostante ciò, Musculus non rinuncia neanche in questo caso alla sua voce, costante presenza delle sue antologie.

Come ricordava Robert Kolb nel suo bilancio conclusivo sull' *auctoritas Patrum* in Musculus, i padri non diventano mai «conversation partners» nelle opere del sovrintendente⁷⁰⁶; la loro voce è chiamata a sostenere un discorso, che raramente si confronta realmente con il pensiero di questi utili testimoni. Premessa l'avvertenza delle prefazioni, e messo in guardia il lettore dagli errori che potrebbe trovare altrove negli scritti dei Padri, Musculus presenta nelle sue

conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. Et potus iste quem deus verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium, qui est in poculo, de quo scriptum est, Et poculum tuum inebrians, quàm praeclarum est. Et est potus iste, generatio vitis verae: quae dicit, Ego sum vitis vera. Et est sanguis vuae illius, quae missa in torcular passionis protulit potum hunc. Sic et panis est verbum Christi factum de tritico illo, quod cadens in terram bonam multum reddidit fructum. Cur autem non dixit, Hic est panis novi Testamenti: sicut dixit, Hic est sanguis novi Testamenti? Quoniam panis est verbum iustitiae, qua manducantes animae nutriuntur: potus autem est verbum agnitionis Christi, secundum mysterium eius nativitatis et passionis. Quoniam ergo Testamentum dei in sanguine passionis Christi positum est ad nos, ut credentes filium dei natum, et passum secundum carnem salvi efficiamur, non in iustitia, in qua sola sine fide passionis Christi salus esse non poterat, ideo tantum de calice dictum est, Hic est calix Testamenti &c. longum esset omnia huc describere. Videmus in his Origenis verbis ...».

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ R. KOLB, *Andreas Musculus' Use of Patristic Sources*, cit., 116.

opere solo il miele, l'oro e le pietre preziose che ha trovato nei loro scritti, senza curarsi più di alveari o miniere. È il metodo degli *excerpta*, radicalizzato e portato agli estremi: l'intensissima lettura dei Padri messa in opera dal teologo è al servizio di una strenua ricerca di proposizioni congruenti con una traccia già data, di cui queste proposizioni diventano testimonianza.

8. HERMANN HAMELMANN: FATEOR ME EX LECTONE PATRUM CONVERSUM⁷⁰⁷

Luterani e anabattisti a Münster, gesuiti a Colonia, vescovi in bilico fra Roma e il luteranesimo ad Osnabrück, calvinisti al sud: la terra di Westphalia, la regione fra il Reno e il Weser, conobbe nel XVI secolo e oltre un'impressionante varietà di espressioni confessionali, in polemica armata e durissima⁷⁰⁸. Di queste lotte Hermann Hamelmann fu protagonista, nella duplice veste di combattivo sovrintendente ecclesiastico e di autore di un *corpus* storiografico e genealogico imponente, ancorché discusso.

Nato nel 1526 ad Osnabrück, Hamelmann⁷⁰⁹ crebbe nella fede cattolica e frequentò tra il 1538 e il 1540 la Domschule a Münster, poi il ginnasio a Emmerich e Dortmund. Lasciata Dortmund a causa della peste, frequentò a Osnabrück una scuola luterana, sviluppando forti sentimenti antiprotestanti, che causarono la decisione di intraprendere gli studi teologici. Nel 1550 ricevette l'ordinazione sacerdotale a Münster, ove fu vicario dal 1550 al 1552. Ma nel 1552, dedicatosi

⁷⁰⁷ Cf. *Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke*, II, a cura di K. LÖFFLER, Münster i. Westf. 1913, LXIII.

⁷⁰⁸ Cf. K. LÖFFLER, s.v. *Westphalia*, in *The Catholic Encyclopedia*, 15, New York 1912.

⁷⁰⁹ Su Hamelmann, oltre la biografia a cura di Klemens Löffler in *Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke*, cit., si veda J. G. LEUCKFELD, *Historia Hamelmanni Oder Historische Nachricht von dem Leben, Bedienungen, und Schrifften Herm. Hamelmanns*, Quedlinburg 1721; H. VON CLEMEN, *Die Einführung der Reformation zu Lemgo und in den übrigen lippischen Landen nach Hermann Hamelmann*, Lemgo 1847; la dissertazione di E. THIEMANN, *Die Theologie Hermann Hamelmanns*, Bethel bei Bielefeld 1959; A. BIERMANN – J. SCHEFFLER, *Hermann Hamelmann - ein streitbarer Theologe in Lemgo Begleitschrift zur Kabinettausstellung "Hermann Hamelmann - ein streitbarer Theologe in Lemgo" im Museum Hexenbürgermeisterhaus Lemgo (2009/2010)*, Bielefeld 2010; J. SCHEFFLER, *Hermann Hamelmann und Lemgo: Überlegungen zur Ausstellung im Museum Hexenbürgermeisterhaus, in Bernhard Copius und das Lemgoer Gymnasium*, a cura di F. W. BRATVOGEL, Göttingen 2011, 171-195.

alla lettura dei Padri della Chiesa nella città di Kamen ove esercitava il suo ministero, maturò il proposito di convertirsi alla fede luterana, di cui diede pubblico annuncio il 28 maggio 1553: la decisione lo costrinse a lasciare Kamen e a mettersi in viaggio, alla volta delle principali città riformate.

A Wittenberg conobbe Melantone e ebbe modo di discutere con lui della Cena; il rapporto si mantenne cordiale per alcuni anni, tanto che nel 1557 Melantone scrisse una delle due lettere dedicatorie alle sue *Sententiae Patrum*; l'altra, in un'insolita accoppiata, era a mano di Flacio Ilirico. Infatti, dopo un soggiorno a Leipzig ed Eisleben, Hamelmann si era recato a Magdeburgo, dove era entrato in contatto con Flacio e il gruppo dei Centuriatori: Flacio⁷¹⁰ lo aveva individuato come candidato al ruolo di 'architectus' o 'scriptor' delle *Centuriae*⁷¹¹, ma Hamelmann preferì il ruolo di pastore e si stabilì come predicatore a Bielefeld, nel 1554. Il rapporto con i Centuriatori fu occasione del sorgere di quell'interesse storiografico che darà successo e duratura fama al neo-convertito, che presto manifesterà orientamenti gnesioluterani, stabilendo solidi legami professionali e d'amicizia con Johannes Wigand, Martin Chemnitz e David Chytraeus.

⁷¹⁰ Il 7 giugno del 1554 Flacio aveva mandato un testo di Hamelmann a Nidbruck in vista dell'assunzione di Hamelmann: «Adiunximus hunc nobis, cuius inclusos accipis libellos, hominem iuvenem, probum et, ut ego statuo, admodum industrium, pollicitus est se ad Michaelis redditurum. Promisimus ultra 60 per annum». Ecco la lettera del 6 settembre 1554 di Flacio a Waldner: «Opus alioqui iam Dei beneficio est inchoatum a ludimagistro, conductus est & alius, quidam M[agister] Hermannus Amelmann, cuius tibi scripta quadam misi. Is in autumno veniet. Conducentur & reliqui, ubi de sumptibus constabit»: cf. l'edizione digitale delle *Centuriae*, progetto a cura di Harald Bollbuck e con sede a Wolfenbüttel.

⁷¹¹ L'opera storiografica delle Centurie era un progetto collettivo: il lavoro era così suddiviso: «Die Magdeburger Zenturien entstanden als kollektives Produkt einer Gruppe von Autoren, Organisatoren, Sammlern, Exzerptoren und Kopisten. Koordinator der Arbeitsprozesse war der kroatische Theologe Matthias Flacius Illyricus, der allerdings nicht als Textautor wirkte. Im Selbstverständnis der Gruppe gab es verschiedene Ämter und Funktionen, die einen reibungslosen Arbeitsablauf garantieren sollten. Die "gubernatores" bzw. "rectores" leiteten das Unternehmen inhaltlich und organisatorisch, die "inspectores" waren allein für die inhaltlichen Prozesse zuständig, "architecti" bzw. "scriptores" lieferten Textbausteine aus den Exzerpten, die die "collectores" aus den Quellen zusammengestellt hatten. Die wichtigsten Autoren waren Johannes Wigand (1523-1587) und Matthaeus Judex (1528-1564), die neben ihrer Funktion als "inspectores" auch zu den "gubernatores" gehörten»: cf. *Historische Methode und Arbeitstechnik der Magdeburger Zenturien. Edition ausgewählter Dokumente*, a cura di H. BOLLBUCK, Wolfenbüttel 2014, online edition.

L'incarico a Bielefeld ebbe anch'esso breve durata; Hamelmann si era scagliato violentemente contro la processione del *Corpus Domini* in città. Dopo il fallimento del colloquio di Düsseldorf, convocato allo scopo di stabilire un pacifico *modus vivendi* fra le varie confessioni⁷¹², Johann von Vlatten, l'umanista amico e corrispondente di Erasmo, consigliere del signore locale, Guglielmo V di Jülich-Cleves-Berg, decise l'espulsione di Hamelmann da Bielefeld.

Il successivo trasferimento fu più fortunato: nel 1555 Hamelmann si trasferì a Lemgo, nella contea di Lippe, come pastore della St. Marienkirche. Già l'anno seguente il conte Bernardo VIII lo nominò rappresentante della contea, insieme a Johann Wilhelm Torrentinus, al sinodo ecclesiastico di Waldeck; fu poi incaricato di collaborare alla redazione del nuovo ordine ecclesiastico. Hamelmann divenne così una figura importante nel panorama cittadino: nella peste del 1556 la sua dedizione e il suo impegno vinsero il rispetto e l'amore generale, e il suo scritto *Aus der Passion Christi* fu la prima stampa di Lemgo. Nel 1560 vinse una disputa con Walter Orthocherus, che fu poi costretto dal consiglio cittadino a lasciare la città; a questo proposito, Melantone scrisse una lettera al consiglio, molto critica nei confronti di Hamelmann⁷¹³. Nel 1565 una disputa con Bernhard Copius, rettore del ginnasio locale, si concluse allo stesso modo, con la vittoria di Hamelmann e l'allontanamento di Copius. Oggetto della disputa era stata la dottrina della Cena; Hamelmann aveva difeso la dottrina luterana contro le tendenze calvinistiche dell'avversario.

Nell'ottobre del 1566 Hamelmann fu invitato ad Anversa dal principe Guglielmo di Orange, insieme a Flacio Illirico e Cyriacus Spangenberg, per preparare un nuovo ordine ecclesiastico. Tre anni dopo il duca Julius di

⁷¹² Cf. A. GAIL, s.v. Johann von Vlatten, in *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, cit., 413-416, 415.

⁷¹³ Ep. 9289, 7 aprile 1560; cf. A. BIERMANN, *Melanchthon und Lippe. Zwei wiederentdeckte Briefe des Wittenberger Reformators*, in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 85 (1991) 136-148. In una lettera ad Albert Hardenberg (CR 9, 1080) Melantone scrive, raccomandando l'Orthocherus all'amico: „hic Walterus docuit Evangelium in urbe Westphalica Lemgo, ubi adversarium habuit Hamelmannum, qui inclementer cum eo egit“.

Brunswick lo nominò primo sovrintendente di Gandersheim; nel 1573 divenne sovrintendente generale a Oldenburg, la città della bassa Sassonia governata dal conte Johann XVI, che lo incaricò di preparare l'ordine ecclesiastico assieme a Nikolaus Selnecker. Ad Oldenburg Hamelmann si spense nel 1595.

Il riformatore di Lemgo e Oldenburg legò il suo nome alle opere storiografiche volte a narrare e celebrare le sue terre e la loro riscoperta del vero vangelo, come dice il titolo della più famosa: *Historia ecclesiastica renati evangelii per inferiorem Saxoniam et Westphaliam*⁷¹⁴. Le sue notizie sui primi anni della Riforma in Sassonia e Westphalia, sebbene contestate sin in antico⁷¹⁵ e da leggere con prudenza, sono ancora oggi punto di riferimento degli studi e di recente oggetto di rinnovato interesse storiografico⁷¹⁶.

a) *Ein beständiger Kampf gegen widerstrebende Richtungen*⁷¹⁷

I brevi tratti biografici che abbiamo delineato sono di per sé sufficienti a delineare una figura controversa, al centro di numerose controversie politico-confessionali⁷¹⁸: della sua opera si è detto che «zwar polemischen Inhalts, aber

⁷¹⁴ H. HAMELMANN, *Historia ecclesiastica renati evangelii per inferiorem Saxoniam et Westphaliam* (1586), poi pubblicata in ID., *Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori: in quibus non solum Res Gestae Seculi XVI & Anteriorum temporum ... exhibentur Sed & de totius Westphaliae provinciis, urbibus ... historia traditur*, a cura di E. C. WASSERBACH, Lemgoviae, apud Henricum Meyerum, 1711.

⁷¹⁵ Cf. P. WARENBURG, *Hamelmannia seu Aries Theologizans: Dialogus oppositus duabus narrationibus historicis Hermanni Hamelmanni*, [s.l.], 1582.

⁷¹⁶ Come si vede ad es. dalla mostra dedicata alla sua figura: A. BIERMANN – J. SCHEFFLER, *Hermann Hamelmann*, cit., il progetto a lui dedicato dall'Institut für Westfälische Kirchengeschichte di Münster, e un recente film (2009) a cura del Helmholtz-Gymnasium di Bielefeld, *Hermann Hamelmann - erster Reformator in Bielefeld*.

⁷¹⁷ Cf. K. LÖFFLER, *Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke*, cit.

⁷¹⁸ La polemica era così esulcerata da arrivare spesso all'ingiuria personale: cf. J. JANSSEN, *History of the German people at the Close of the Middle Ages*, I-X, X, tr. ing. A. M. Christie, London 1908, 277-278: « "My superintendent, Hermann Hamelmann", wrote John, Count of Oldenburg, in 1594, "has complained to me of the manner in which Dr. Pezel, at Bremen, has abused and slandered him, in several of his books, making out that he spent his days in gluttony, drunkenness, and debauchery, that he swallowed huge beakers of liquor, was seldom sober, and, further, that he was a sycophant, a flatterer and fawner, an Arcadian donkey, a wicked prevaricator, a veritable Haman in fact, a downright sheep-devouring wolf, a serpent, a he-goat, an abortion, a creature

sehr gelehrt und scharfsinnig⁷¹⁹». Wolf- Dieter Hauschild lo ha descritto come un uomo «der zweiten Generation, kein spekulativer Theologe, auch kein geistiges Universalgenie, sondern ein Praktiker, dessen wissenschaftliche Arbeit im Dienst einer Verbesserung der Praxis stand⁷²⁰». Non un teologo sistematico, dunque, ma uno spirito pratico e combattivo, che rispose alle sfide critiche del dibattito con solerzia e prolificità, affrontando brevemente- salvo eccezioni, come si vedrà- e polemicamente le singole questioni.

Luterano di seconda generazione, convertito *ex lectione Patrum*: la scelta dell'argomento patristico come arma prediletta per la disputa teologica fu profondamente radicata nel *Sitz im Leben* di Hamelmann. Già nei primissimi anni dalla conversione, 1554-1555, la riflessione di Hamelmann si inserisce nel contesto delle prime risposte luterane alla quarta sessione del Concilio di Trento, che aveva stabilito il ruolo delle tradizioni non scritte nella Rivelazione⁷²¹. In particolare, la prima, breve edizione del *De traditionibus tacitis*, dedicata a Johann

half goat and half man, and so forth, and that he must be got rid of either by hanging, drowning, or imprisonment, by the wheel or by the sword”».

⁷¹⁹ K. SCHÖNE, *Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen*, 1, Berlin 1819, 36.

⁷²⁰ W. D. HAUSCHILD, *Lutherisches Bekenntnis und Ordnung der Kirche bei Hermann Hamelmann (1526-1595)*, in *Oldenburg und die Lambertkirche*, a cura di R. RITTNER, Oldenburg 1988, 41-62.

⁷²¹ Cf. R. KOLB, *Martin Luther and the Enduring Word of God: The Wittenberg School and Its Scripture Centered Proclamation*, Ada, MI 2016, 314-316; H. HAMELMANN, *De auctoritate Synodorum pia commonefactio sumpta ex dictis Christi et apostolorum et testimoniis veterum scriptorum in ecclesia et historiarum*, Witerbergae, [Kreutzer], 1554; ID., *De Traditionibus apostolicis veris et falsis deque patribus ecclesiasticis et eorum scriptis atque erroribus absoluta tractatio ad episcopum Osnaburgensem, Francifordiae*, apud Petrum Bribacchium, 1555.

Ecco il testo del decreto conciliare dell'otto aprile 1546, frutto di un difficile compromesso: «Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus ... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis Sanctis, Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos, tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae, omni creaturae praedicari iussit: perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur»; cf. *Concilii Tridentini Actorum Pars Altera. Acta post Sessionem Tertiam usque ad Bononiam translatus*, a cura di S. EHSES, Friburgi Brisgoviae 1911, 91.

IV di Hoya, vescovo di Osnabruck, Münster e Paderborn, iniziava una riflessione sull'autorità della Scrittura, dei Padri e della tradizione che Hamelmann proseguirà per tutta la sua vita. Punto di partenza dell'impegno teologico e 'storiografico' è l'adagio tertulliano: *id esse uerum quodcunque prius, id esse adulterum quodcunque posterius*⁷²². Dunque, *seruandum est quod a primis et antiquissimis Ecclesiae patribus traditum esse cognoscitur*: ma questo patrimonio tramandato dai Padri non può essere contrario alla *doctrina Christi*, contro la quale autorità neanche gli Apostoli hanno alcun potere. Questa *praescriptio* autorizza il discernimento e la censura, come mostra il caso di Girolamo e Origene:

hoc est quod Hieronymus in epistola ad Theophilum Alexandrinum Episcoporum aduersos Ioannem Hierosolymitanum Episcopum dicit: Se, inquam, in translatione librorum Origenis noxia detruncasse cum Hilario confessore, utilia uero transtulisse. Sicut (ait) interpretationem et idiomata Scripturarum Origeni semper tribui, ita dogmatum constantissime abstuli ueritatem. Nunquid in turbam mitto Origenem? Nunquid caeteros tractatores? Scio me aliter habere Apostolos, aliter reliquos tractatores: illos semper uera dicere, istos in quibusdam ut homines errare⁷²³.

Hamelmann assume dunque la posizione geronimiana (ep. 82), che, come si è visto nei capitoli precedenti, era stata una costante del *Nachleben* origeniano: si difende il proprio diritto di servirsi del padre, di tradurlo o persino plagiarlo- come è il caso di tanta esegesi latina- per *transferre utilia*, distinguendo *tractatores* e *Apostoli*, ciò che può essere usato da ciò che può essere *detruncatum*. Con questa citazione, Hamelmann 'origenizza' i Padri e ne decostruisce l'autorità, prescrivendo per essi lo stesso trattamento che Girolamo aveva riservato all'Alessandrino.

Il passo successivo della carriera di 'patrologo'-controversista di Hamelmann si può rintracciare nelle *Sententiae omnium fere Patrum, tam recentiorum, quam antiquiorum, de primarijs Augustanae confessionis articulis, in*

⁷²² H. HAMELMANN, *De Traditionibus apostolicis ueris et falsis*, cit, 6.

⁷²³ H. HAMELMANN, *De Traditionibus apostolicis ueris et falsis*, cit, 7.

primis uero de sola fide iustificante del 1557, il testo che riuscì nell'impresa di mettere insieme, almeno nelle pagine d'un libro, Flacio e Melantone. L'opera, com'è evidente sin dal titolo, espone dei brevi profili dogmatici di Padri⁷²⁴ contenenti le loro posizioni in rispetto alla *Confessio Augustana*, e in particolare in merito alla giustificazione per sola fede. Il profilo di Origene, dopo aver riportato la prova principe con cui lo si affiliava ai sostenitori del *sola fide* luterano⁷²⁵, ne attestava la corretta dottrina a riguardo del primato di Pietro, negata dai *Pontificii*, e il 'rifiuto' della transustanziazione:

Origenes, Si opera, ait super Matthaeum, habeant illa propter quae dictum est Petro: Tu es Petrus, et tales sint, ut super eos aedificetur Ecclesia Christi, si portae inferorum non praevalet eis. Tunc habent potestatem ligandi et solvendi etc. Petrus autem solum voluit eundem esse Christum, quem dixit verba vitae habere et filium Dei, Christum, id est, nostrum salvatorem, regem ac mediatorem esse unicum pronunciavit. Haec sunt eius opera et testimonia. Item Petrus confessus est non aliud esse nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat salvos fieri, quam nomen Iesu. Item sic dixit: Nunc ergo quid tentatis Deum, ut imponatur iugum super cervices discipulorum, quod neque patres neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini nostri Iesu Christi credimus nos salvari, quemadmodum et illi. Item Petrus noluit adorari a Cornelio, quoniam dixit surge, quia et ego homo sum. Haec opera et hanc confessionem Pontificios minime habere manifestum est. Illi enim docent nos legem perfecte observare posse, et ex eius observatione homines salvari, partem salutis Christo, partem operibus tribuunt, et ex operibus iustificari salvarique homines docent palam. Item alios intercessores et mediatoreas, quos adorent, quarunt, et seipsos adorari sinunt etc.

Item Origenes negat transubstantiationem, ut alibi probavimus, et manifeste in homilia quinta super Leviticum negat reservationem Eucharistiae, ideo etiam Iustinianus vult in Novellis, ut sub coene celebratione Dominicae statim ad infirmos Eucharistia deferatur, et hoc tempore Iustini factum est⁷²⁶.

Nei primi anni Sessanta, come si accennava nel capitolo precedente, la polemica protestante contro i gesuiti di Colonia coinvolge anche Hamelmann: oggetto del contendere è la *sinceritas et fides* con la quale i *Pontificii* citano

⁷²⁴ Clemente romano, lo ps. Dionigi, Ireneo, Origene, Giustino, Tertulliano, Origene, Cipriano, Atanasio, Ilario, Eusebio, Gregorio di Nazianzo, Arnobio, Esichio, Basilio di Cesarea, Epifanio, Crisostomo, Cirillo, Teodoreto, Ambrogio, Girolamo, Leone Magno, Gregorio Magno.

⁷²⁵ Cf. *infra*, al capitolo seguente.

⁷²⁶ H. HAMELMANN, *Sententiae omnium fere Patrum, tam recentiorum, quam antiquiorum, de primarijs Augustanae confessionis articulis, in primis uero de sola fide iustificante, Cum Praefatione Philippi Melanthonis, & Matthiae Flacij Illyrici*, Marpurgi, apud Andream Colbium, Calendis Augusti 1557, C4 r.

Scripturae et veterum scriptorum testimonia, come recita il titolo della *Resolutio* di Hamelmann in difesa del catechismo di Mohneim⁷²⁷. La contesa si gioca quindi su un piano ‘storico-filologico’, volto a sottrarre prove all’avversario negandone il valore documentario o la veridicità: argomenti prediletti sono l’eucarestia e la sua somministrazione, la successione apostolica, la tradizione; strumento preferito della polemica è il breve libello in-ottavo di *testimonia commentati*⁷²⁸. Nel 1568, Hamelmann prepara poi una seconda edizione del *De traditionibus apostolicis et tacitis*, un volume in-folio molto più ampio e argomentato, che meritò prefazioni di alcuni fra i massimi esponenti del campo gnesioluterano: Chytraeus, Wigand, Chemnitz, Spangerberg, Morlin⁷²⁹. È necessario spendere qualche parola in più su questo volume, l’opera più impegnativa di Hamelmann in ambito patristico-teologico. Il sottotitolo ne chiarisce l’obiettivo: *quod controversiae fidei et religionis Christianae, nec ex Traditionibus, nec ex Patrum scriptis, nec aliunde quam ex Scripturis sacris dirimi possint, item, quod in conciliis antiquioribus et colloquiis Ecclesiae primitivae, omnia sint tractata, explicata et disputata ex Sacris literis*. La seconda precisazione è molto istruttiva: non si prescrive la lettura degli antichi concilii e *colloquia*, ma se ne dimostra la concordanza con le Sacre scritture, rettamente- luteranamente interpretate. Il primo libro dell’opera *continet collationes scripturae sacrae et Traditionum tacitarum: et utrum ex Scriptura, uel ex Traditionibus, controuersiae componi possint*. Il secondo libro è un trattato di ermeneutica scritturistica e patristica, volto ad illustrare come *Scriptura*

⁷²⁷ Cf. H. HAMELMANN, *Resolutio duodecimi articuli*, cit.

⁷²⁸ Cf. H. HAMELMANN, *Responsio prima. Qua ostenditur de utraque parte eucharistiae laicis simul porrigenda ... ex sanctae scripturae et praecipuorum patrum aperto consensu propositam adversaria Jacobi Horstii sophistae Coloniensis assertione*, s.l., 1563; *Responsio secunda, quae continet admonitionem. De falsitate Jacobi Horstii et deputatorum theologorum Coloniensium in citandis scripturis, tum patribus et vetustatis testimoniis pro una parte eucharistiae laicis tantum administranda, scripta ad plerasque urbes Westphaliae...*, s.l., 1563; *De falsitate Jesuitarum sive theologorum Coloniensium in citandis patribus ac scriptura pro traditionibus tacitis. Quam commiserunt in articulo vigesimo suae censurae. Subiuncta est perspicua expositio*, s.l., 1563; *De pugna et dissidiis pontificiorum, praecipue autem Coloniensium theologorum in controversia de una specie eucharistiae laicis porrigenda ...*, s.l., 1564.

⁷²⁹ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis partes tres una cum prolegomenis et appendicibus ad planiorem omnium in his partibus comprehensorum declarationem adiectis*, Basileae per Paulum Quecum, sumptibus Hieronymi Feirabend, 1568.

Scripturam explicet, in che modo il Nuovo Testamento sia *explicatio ueteris, quod Patres errent, quod Scripturae contraria interdum Patres docuerint*. Il terzo libro *continet Synodica*: il rapporto fra Scrittura e Concilii, Padri e Concilii, Papato e Concilii, la possibilità di errore e disaccordo fra i concilii.

Il metodo per relativizzare l'autorità dei padri è tratto, ancora una volta, dalle loro stesse parole: il primo capitolo dei *Prolegomena* del secondo libro, dopo aver posto l'*argumentum* (*quod sancti Patris se Apostolis, et ipsorum doctrinae postposuerint cum omnibus suis scriptis, seque omnium aliorum patrum et scriptorum Ecclesiasticorum iudiciis subiecerint, et simul de praecedentium patrum non minus, quam coetaneorum scriptis iudicauerint: unde liquido constat, non esse de controuersiis ex patrum libris determinandum, sed ex scriptura Sacra*⁷³⁰) lo prova per il tramite di *excerpta* patristici⁷³¹. Così, è ben accolta la testimonianza origeniana sull'autointerpretazione della Scrittura⁷³². L'aspetto forse più interessante del testo è l'esplicita attestazione del dissenso fra i Padri, che è causa della loro inabilità a risolvere controversie: attestazione difficile da concordare con la concreta prassi polemica di Hamelmann, ma ben chiara in questo scritto, e di sottofondo alle altre sue opere. Anzi, Hamelmann rivendica il riconoscimento che

⁷³⁰ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 20.

⁷³¹ Presente anche Origene: «homilia 3 in genesim: circumcisis est et mundus, qui semper uerbum Dei loquitur, et sanam doctrinam Euangelicis et Apostolicis regulis munitam. Idem Homilia 7 in Esaïam: non sumus aliorum sermonum discipuli quam coelestium. Idem in libro περὶ ἀρχῶν, a Christo discendam esse ueritatem ait. Et super Matthaeum ait, nullis scripturis ita credendum esse, sicut canonicis... Hieronymus in epistola ad pammachium et Oceanum testatur de Origene, quomodo in quadam epistola ad Fabianum Romanum episcopum testetur se poenitentiam agere de eo, quod quaedam erronea scripserit: atque, addit Hieronymus, quod Origenes ibidem causas temeritatis, in Ambrosium quendam reiiciat, qui quod secreto ipse composuerat, iste in publicum ediderint, etc. ergo se aliorum iudicio subiecit Origenes, et non voluit sua ita suscipi ut Scripturam Sacram. Quod tamen de patribus Tridentini episcopi et colloquentes Vuormaciensis colloquii Papesini uoluerunt dictum»; cf. H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 24-25.

⁷³² H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 63: «Origenes homilia 1 in Hieremiam dicit, ad explicationem Scripturae quaerendos duos testes, unus ex nouo, alterum ex ueteri Testamentum: ut stet in ore duorum omne testimonium. Necesse est, inquit, Scripturas sanctas in testimonium uocare...». Hamelmann cita altri passi origeniani, preferendo quelli delle omelie al *De principiis*, opera che, come si è visto, è poco citata in ambito controversistico di XVI secolo.

Patres secum dissensisse, et interdum Scripturae sacrae contraria docuisse, quanquam Osius, Lindanus et Staphilus unitatem patrum iactitent: sono gli avversari cattolici, gli stessi che a breve incontreremo nell'analisi del *Consensus*, a *iactitare* un'unità inesistente:

Non est obscurus iis, qui in patrum scriptis uersati sunt, aut saltem Erasmi Roterodami praefationes in diuersa patrum scripta, uel eius legerunt Annotationes super nouum Testamentum, quantum orthodoxi et antiqui Ecclesiae patres in Scripturis interpretandis uariet ac erret, et quantum secum dissideat, et alter cum altero pugnet: et huiusmodi certamen non solum in Scripturarum expositione habuerunt, sed et in aliis rebus, et quidem minutis⁷³³.

Hamelmann, con piglio erudito, ribadisce come anche solo la semplice lettura delle prefazioni di Erasmo mostri le discordanze dei Padri. La Chiesa antica ha condannato errori perfino negli scritti dei padri più antichi, come Clemente romano, Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Origene⁷³⁴, Ilario, Cirillo, Epifanio... In conclusione del secondo libro dell'opera, Hamelmann scrive queste limpide parole programmatiche, vero manifesto del suo uso dell'argomento patristico:

nobis interdum obiiciunt, studiose Lector, ex patribus, quod plerunque cum Sacra scriptura, hoc est, cum Euangelica et catholica nostra confessione Augustana non consentit. Hic quid faciendum? Ex iisdem diuersum proferamus aduersariis, quod nec cum eorum doctrina consentiat. Interim si latius insistent, respondere debemus, iam contraria ex eodem patre producta sententia: Vos istas sententias concilietis, aut si in uno est recipiendus pater, ergo et in altero. Si igitur in utroque suscipitur patrum sententia: ergo sequitur patres non semper uobiscum eodem docuisse. Quid igitur uociferamini patres patres?

Rursum, si obiciant auctoritatem doctorum magnam esse, et uerbo Dei coaequandam propter antiquitatem et sanctimoniam: respondendum est, hoc de se dici ipsi minime patiuntur, agnoscunt suos lapsus, et fatentur se homines esse, nec sibi contra uerbum Dei credi uoluerunt, id quod saepe in suis scriptis fatentur: deinde addendum, si ut uerbum Dei sunt audiendi, ergo semper uera docuerunt. Aut multi eorum etiam in uestra (nempe pontificia) Romana ecclesia suas habent

⁷³³ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 92.

⁷³⁴ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 100: «Origenis errores etiam ueteres collegerunt patres, ut Epiphanius libro 2, tomo I, haeresi 64. Et Hieron. in libris *περὶ ἁρετῶν*, et ad Auitum in epistola: tum de eisdem Augustinus agit libro 11 de *Ciuitate Dei*, cap. 23 et lib. 21, cap. 17». Un capitolo del testo è poi dedicato all'esplicazione di questi errori, secondo il resoconto di Girolamo ed Epifanio.

reprehensiones, ut a Gelasio notatum videmus, qui distinct. 15 aliquos ex eis refert inter apocryphos, aliquos plane reiecit, aliquos non recitavit. Et ipsi etiam patres diuersis in locis, ut iam diximus, testantur de patris erroribus.

Si autem semper per uera patres docent, Hieronymo cur contradicatur in Decretis 1. q. 1. c. Intra catholicam, etc. Multi secularium etc. Magistro sententiarum libro 4, quod super Sophoniam scribat merita sacerdotum facere Eucharistiam? Cur etiam alter alterum reprehendit? Cur etiam citatos patrum errores non recipit Ecclesia? Imo si patres et ipsorum libri et interpretationes semper essent suscipiendi, profecto maiori diligentia custoditi fuissent apud antiquos in primitiua Ecclesia patrum scripta, et tales antiquorum doctorum libri, qui magno numero perierunt: et sane certissimam et fidelissimam diligentiam adhibuissent pii patres, si hoc ita esset, ut non minus quam Scriptura ipsa patrum interpretationes essent suscipiendae, quo eadem fidelitate in Ecclesiae retenti fuissent, non aliter atque Scripturae ipsae: quarum libros purissimos, et magno studio incorruptos et integros semper seruauerunt. Sed quia hoc non est factum, ergo dissimilis est ratio⁷³⁵.

Ben prima dell'ugonotto Jean Daillé e del suo *Du vrai emploi des Pères*⁷³⁶ (1631), Hamelmann offre qui un sistema complesso di risposta alla *vociferatio* degli avversari, la cui forza sta nel poggiarsi sulle stesse parole di Padri e Papi. Una decostruzione dall'interno che non dimentica per un momento il volto dell'avversario, che si combatte con la filologia, l'esegesi e la dottrina.

La seconda edizione del *De traditionibus* si raccomanda inoltre alla nostra attenzione per lo spazio riservato a Clemente d'Alessandria. La sua figura non era stata trattata nell'ambito delle *Sententiae* del 1557, ma all'altezza del 1562 egli era già compreso nel canone di Hamelmann, senza dubbio per l'influsso combinato delle *Centuriae* e della polemica con i gesuiti, che già a quell'epoca coinvolgeva il nome dell'Alessandrino. Nel *De traditionibus* del 1568 una parte dedicata alle tradizioni tacite è intitolata *ex Clemente Alexandrino obseruata*⁷³⁷. Hamelmann elenca una serie di errori dell'Alessandrino, cristologici (*dixisse Christum esse creaturam, non esurisse uel sitiuisse*) e soteriologici (*gentes, ait, per philosophiam iustificatas*) in testa: si tratta delle questioni al centro del dibattito fra

⁷³⁵ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 103-104.

⁷³⁶ Jean Daillé (1594-1670), calvinista francese, fu autore di un *Traicté de l'employ des Saints Pères, pour le jugement des differends, qui sont aujourd'hui en la Religion*, Genevae, apud Petrum Aubert, 1632; si tratta di uno dei più sistematici attacchi all'uso dell'argomento patristico in teologia. Cf. ad es. J. - L. QUANTIN, *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford 2009, 228-238.

⁷³⁷ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis et tacitis*, 1568, cit., 753-761.

Chemnitz e Andrade, come si ricorderà. L'autore procede poi ad elencare esempi positivi del valore che Clemente assegnava alla Scrittura e del suo metodo interpretativo, per cui *docet non obscure Scripturam per scripturam explicari*. Infine, si mostrano *quae contra doctrinam pontificiorum habeat*: la condanna di gemme e pietre preziose come ornamento (parte integrante delle cerimonie pontificie), la non necessità della rasatura, il matrimonio dei sacerdoti, la preferenza accordata al matrimonio rispetto alla castità. L'esempio di Clemente è perfettamente esplicativo della modalità operativa del *De traditionibus*, che, presi i testimoni più antichi e vicini all'età apostolica, ne mostra la fallibilità e gli errori, sottraendo terreno alla pretesa avversaria di fondarvi le tacite tradizioni predicate a Trento. Segue una *pars construens*, ove si dimostra la congruenza della pratica esegetica del Padre con la propria, ed infine gli specifici punti dottrinali a favore delle tesi protestanti. A Clemente, e non ad Origene, è dedicato un ritratto del genere: le colpe del presunto allievo si spostano sul maestro, pericoloso perché più antico, e quindi da disinnescare prudentemente. Questo è in fondo l'insegnamento di Hamelmann: smontato il meccanismo dell'*auctoritas Patrum* pontificia, si possono usare i pezzi rimanenti.

(a) *Unanimis Consensus de sola fide iustificante*: Padri contro l'agenda pontificia

Nei suoi *Doctrinae Iesuitarum praecipua capita*, Martin Chemnitz tributa un caldo elogio all'opera del correligionario Hamelmann, lodandone gli sforzi volti all'illustrazione della dottrina della giustificazione per fede luterana, tramite la dimostrazione della esplicita menzione presso i Padri e altri autorevoli testimoni della *particula exclusiva sola*, tanto esecrata dagli avversari⁷³⁸. L'apprezzamento

⁷³⁸ M. CHEMNITZ, *Doctrinae Iesuitarum praecipua capita*, Rupellae, apud Theophilum Regium, 1589, 793, (prima ediz. 1580): «ante annos decem, Hermanus Hamelmannus, Marpurgi edidit librum,

dell'opera di Hamelmann fu ampio, come dimostra la riproposizione integrale che ne fece Nikolaus Selnecker nel suo *Catalogvs Brevis Praecipvorum Conciliorvm*⁷³⁹.

L'opera di Hamelmann si apre sotto gli auspici di Vincenzo da Lerino: le parole del *Commonitorium* (*Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*) fanno da esergo all'opera, chiarendone intenti e prospettive: cattolico è ciò che per *universitas, antiquitas, consensus* rimane sempre tale, e cattolica è la dottrina che si propone. La lettera prefatoria di Johannes Wigand, il Centuriatore e futuro vescovo di Pomerania, raccomanda al duca Guglielmo V di Jülich-Cleves-Berg il testo dell'amico, che tratta dell'*articulum fidei* centrale, da cui *caeteri articuli scaturiunt, hoc diluto etiam reliquos corrumpi necesse est*⁷⁴⁰. Continua Wigand: *quam foede, quam scelerate, quam impie, Theologastri Colonienses summum fidei articulum de Iustificatione hominis in iudicio Dei torqueant, confundant, deprauent, dum in salutis nostrae meritum implicant bona opera, contra scripturam sacram, contra patres seniores, et denique contra piorum conscientiam, Tua Celsitudo ipsamet facile intelligit*⁷⁴¹. Alle bugie di questi *latrones animarum* risponde l'opera del *vir bonus, pius, honestus ac doctus*, Hermann Hamelmann, che porta i *manifesta et integra testimonia patrum de tam arduo fidei articulo*, compiendo un servizio caro a tutte le Chiese.

Sullo stesso tono la prefazione dell'autore, che si sofferma a spiegare l'origine del suo testo, rivendicandone la natura di *risposta* alle pretese degli

in quo ex patribus quadraginta colligit erudita testimonia, quae ostendunt praecipuos Ecclesiae doctores de SOLA fide iustificante prorsus idem sensisse ac docuisse, quod nos amplectimur et sonamus: atque illos prope omnes, particula exclusiua, quae vobis tam aegre facit, SOLA, nominatim et expresse in hoc negocio Iustificationis fidei vsos esse».

⁷³⁹ N. SELNECKER, *Catalogvs Brevis Praecipvorum Conciliorvm, Oecumenicorum Et Nationalivm, A Tempore Apostolorvm Vsque ad nostram aetatem: publice in Academia Lipsensi, Studiosae Iuventuti et S. Theologiae candidatis dictatus, et nunc ab autore recognitus ...* Francofurti ad Moenum, apud Corvinum, 1571.

⁷⁴⁰ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum ex Apostolica ecclesia, ex media aetate, & qui postremis uixerunt seculis, Consensus de uera Iustificatione hominis coram Deo, quo nihil ex Patribus potest dari absolutius, clariusue in hac controuersia de Iustificatione, cum Praefatione Iohannis Vuigandi, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1562, 7.*

⁷⁴¹ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 10.

avversari. Per Hamelmann è infatti importante ribadire che è salvo il primato della Scrittura e che solo per vincere completamente i nemici che si ricorre ai Padri: *cum scripturis conuincti aduersarii ad Patrum et doctorum in Ecclesia auctoritatem confugiant, operaepretium duxi, non unius uel alterius, sed omnium cuiusuis aetatis Patrum saniorum, perspicuas et apertas sententias de toto negotio, aduersariis opponere*⁷⁴². Hamelmann rivendica la sua *diligentia*: *ego immersus impietatibus aduersariorum per annos aliquot, non potui me inde expedire, nisi lectione patrum, in quorum libris euoluendis, ad indagandam ueritatem plus quam octo uel nouem integros annos impendi*⁷⁴³, ricordando i *testimonia Patrum* già raccolti in merito ai più importanti punti di dottrina. *Crede itaque Lector*, ammonisce Hamelmann, *ueritati perspicuae et nullam adhibe fidem aduersariis, qui fucum praetendunt*. Gli avversari sono adesso esplicitamente nominati: il primo è il conterraneo Friedrich Staphylus (Osnabrück 1512 – Ingolstadt 1564), il convertito cattolico che abbiamo già visto opposto ad Andreas Musculus; *Staphylus*, accusa Musculus, sconfessato apertamente dalle Scritture *dubitationem fidei cum Concilio Tridentino tuetur*. Hamelmann fa poi il nome di altri, influenti nemici, protagonisti della risposta cattolica a Lutero: Pietro Canisio (Kanisius, 1521-1597), il gesuita primo provinciale dell'ordine in Germania, William Damasus Lindanus (Van der Lindt, 1525-1588), vescovo di Roermond nei Paesi Bassi, strenuo sostenitore della necessità di rispondere criticamente ai Centuriatori, Stanislao Osio (Hozjusz, 1504-1579), cardinale polacco e legato pontificio al Concilio di Trento, Johann Gropper (1503-1559), cardinale originario della Westphalia e legato tridentino. La prefazione è per Hamelmann occasione per rinnovare l'accusa su numerose posizioni fallaci della Chiesa di Roma: la concezione dei sacramenti⁷⁴⁴, l'invocazione dei santi e della Madonna, le preghiere ai defunti. Se qualcuno non mi crede, continua il sovrintendente, *legat et expendat Pontificiorum Legendas*

⁷⁴² H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 15.

⁷⁴³ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 16.

⁷⁴⁴ Ad es. cf. H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 21: «Nonne docuit Petrus... Omne Sacramentum nouae legis iustificare ex opera operato?».

*Agendasque, denique Breuiaria, et horas de Domina, Rosaria, manualia monachorum et Nunnarum ...*⁷⁴⁵. L'accusa che si rivolge al Papismo è quella di *aliquid elementis putidis aliquid sanctis, aliquid etiam operibus et meritis suis tribuant, et partem Christo, partem alii assignent et asscribant*⁷⁴⁶. Ecco in queste parole spiegata la *ratio* di accuse apparentemente eterogenee e fuori fuoco rispetto al problema della giustificazione: ciò che Hamelmann contesta è una complessiva ermeneutica sinergistica, che, in ogni aspetto della vita cristiana, mescola e confonde i meriti di Cristo e quelli dell'uomo. È dunque l'ignoranza e l'errore perverso in merito alla giustificazione per fede che conduce Roma all'errore. Eppure, continua Hamelmann, Erasmo *cum hanc doctrinam tueretur et moriturus, teste Renano unum inuocaret Christum, tametsi languidius in negotio Religionis egerit (nescio honoris uel pecuniae causa, aggiunge maliziosamente Hamelmann)*⁷⁴⁷.

E dunque, conclude Hamelmann, *fugiamus Babylonem et suscipiamus puram doctrinam Christi et uetustissimae Ecclesiae consensum*. Tu, pio lettore, *fruere his apertis sententiis, donec alias in consensum collectas de controuersiarum articulis dederò*⁷⁴⁸. Per il momento, però, lasciamo da parte l'invito di Hamelmann e ce ne congediamo: tratteremo infatti il *Consensus* nel capitolo successivo, insieme agli altri *loci de iustificatione* tratti dalle nostre antologie.

⁷⁴⁵ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 21.

⁷⁴⁶ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 27.

⁷⁴⁷ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 28.

⁷⁴⁸ H. HAMELMANN, *Unanimis omnium Patrum Consensus*, cit., 31-32.

A solo una decina di chilometri a nordovest di Francoforte sul Meno s'incontra la città di Oberursel. Questa piccola cittadina si trovò a rivestire, negli anni sessanta del XVI secolo, un ruolo importante nella storia della stampa e del dibattito confessionale, colmando un vuoto lasciato libero da Francoforte, sede imperiale, ove il consiglio cittadino era riuscito ad imporre restrizioni alla pubblicistica confessionale. Ad Oberursel, la politica del conte Ludwig di Stolberg- Königstein (1505-1574), convertito al luteranesimo dopo gli studi a Wittenberg, favorisce quella che Frank Baron, nel suo studio sulle origini del *Faustbuch*, definisce una «aggressive fundamentalist wing of Protestantism⁷⁴⁹». Sotto il governo del conte, l'educazione scolastica viene impostata secondo il rigoroso ed elevato modello che Lutero aveva approvato per la Sassonia nel 1528, e viene favorita la stampa di opere luterane d'accesa militanza anticalvinista e di tendenze gnesioluterane. Nella città si stabilisce così l'officina tipografica di Nicolaus Henricus, che dà vita ad un'intensa attività editoriale, specializzata in letteratura religiosa, con un'attenzione particolare al pubblico laico non parlante latino⁷⁵⁰, che punta anche ad insidiare, al sicuro della protezione del conte, il mercato di Francoforte, pubblicando libelli polemici in deroga ai divieti imperiali. Baron, descrivendo il clima culturale della città, cita l'unico scritto che ci è provenuto di mano di Nicolaus Henricus, dove, rivolgendosi al conte, lo loda per la sua difesa della 'pura dottrina' ('reine Lehre'): tale espressione diventa la bandiera di questa cerchia, che si spende negli ambiti polemici più significativi-

⁷⁴⁹ F. BARON, *Faustus on Trial: The Origins of Johann Spies's 'Historia' in an Age of Witch Hunting*, Tübingen 1992, 14.

⁷⁵⁰ Manfred Kopp suddivide così la produzione di Henricus: opere teologiche in latino 29%, religione ed educazione per il laicato, in tedesco 58%, miscellanee 13%; cf. F. BARON, *Faustus on Trial*, cit., 17.

libero arbitrio ed eucarestia⁷⁵¹- e nella nuova produzione di letteratura diabolica (*Teufelsbücher*).

Nella scuola di Oberursel e attorno all'officina di Henricus in quegli anni si sarebbero potuti incontrare due strenui difensori del più rigido luteranesimo, pienamente implicati nell'ideologia della contea. Il primo è il giovane garzone di bottega di Henricus: si tratta di Johann Spies, futuro editore della *Historia von D. Johann Fausten* (1587), la prima opera che dà forma letteraria compiuta al mito di Faust, frutto del clima confessionale dell'ortodossia luterana e della sua teologia della grazia, e di una società attivamente impegnata nella caccia alle streghe⁷⁵². Il secondo è il nostro Christoph Obenheim, pastore locale dal 1563 al 1578, che pubblicò sette delle sue opere presso l'officina di Henricus.

Obenheim (Obenhin, Obernheim, m. ca. 1578)⁷⁵³ proveniva dalla città di Oettingen, nel Württemberg, ma aveva dovuto lasciarla a causa dell'ostilità contro il partito flaciano, di cui faceva parte. Si era dunque trasferito ad Offenbach, dove con il nome di Christoph Rhaetius (*Meister Rhetikus*) aveva svolto l'ufficio di predicatore dal 1559 al 1562. Alla fine del 1562 Obenheim arriva ad Oberursel, dove spenderà il resto della sua vita, impegnata in un'indefessa attività pastorale, esegetica e controversistica. La sua opera più importante e più

⁷⁵¹ Joachim Westphal stampa qui e non a Francoforte i suoi scritti contro Calvino riguardo l'eucarestia.

⁷⁵² Faust è in questa lettura l'uomo disperato, pelagianamente legato al proprio tentativo di ottenere la salvezza, disprezzando la grazia. Per una ricostruzione innovativa del rapporto fra mito di Faust e lettura luterana di Simon Mago, si veda la dissertazione dottorale di Cora Presezzi, discussa presso l'Università di Roma La Sapienza nel 2016: C. PRESEZZI, *Metamorfosi moderne di Simon Mago. Fortuna di una maschera polemica del cristianesimo delle origini e genesi della Faustsage nella prima età moderna*, di prossima pubblicazione.

⁷⁵³ Su Obenheim si vedano A. KORF, *Geschichte der evangelischen Gemeinde in Oberursel a. Tanaus*, Oberursel 1902, 51-65, e F. NEUROTH, *Geschichte der Stadt Oberursel und die Hohemark Oberursel*, Oberursel 1955, 128-129. Si veda anche la scheda a cura di I. DINGEL nel sito del progetto *Controversia et Confessio*, dedicato a «die Grundsatzdiskussionen um die authentische Bewahrung von Luthers Erbe, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts aufbrachen»: <http://www.controversia-et-confessio.de/cc-digital/personen/register/eintraege/obenhin-christoph-auch-obenheim-obernheim.html>.

nota⁷⁵⁴ è il *Bericht vom freien Willen*⁷⁵⁵, ove prende decisa posizione contro il partito filippista a riguardo del libero arbitrio. In questo testo Obenheim contrappone gli scritti di Lutero e quelli del *primo* Melantone⁷⁵⁶ in riguardo del libero arbitrio al pensiero del *secondo* Melantone e dei suoi seguaci, i filippisti, che hanno colpevolmente deviato da Lutero. Come scrive Robert Kolb,

Obenhin and his fellow Gnesio-Lutherans were battling for the minds and mouths of the pastors of Lutheran churches and for the faith of the laity. Most of their works appeared in but one edition; the controversy commanded a real but limited market. These works reflect their concerns to preserve what they believed to be the proper balance and tension between God's total responsibility for the salvation of sinners and the responsibility of God's human creatures to trust and obey him. Without denying the latter, they found it necessary in the world of their parishioners to emphasize God's work in turning human wills from active resistance to trust in Christ's atoning death and his resurrection and to obedience to God⁷⁵⁷.

Se certo sono reali le ragioni 'pastorali' delineate da Kolb, evidenti anche nella scelta di scrivere in tedesco, bisogna ribadire la chiarezza teologica con cui si rivendica un *arbitrium captivatum*, una *voluntas mortua*, che negano qualsiasi

⁷⁵⁴ Si veda ad esempio la notizia su Christophorus Obenheim della *Bibliotheca Selecta* di Conrad Gesner, che recita così: «Christophori Obenheim libellus Germanicus De libero arbitrio et conuersione hominis 1569. Eiusdem De eleemosyna liber, Quid et quotuplex sit, a quibus, cui et quomodo, et ob quas causas dari debeat eleemosyna. Ursellis 1570. Germ. Eiusdem libellus extat, de iure iurando, quid sit, quibus olim Ceremoniis susceptum, per quem iurandum, et an Christiano iurare liceat. Germ. 8. Ursell. 1574. Concinnauit item: promptuarium sacrosanctum, tam virtutum, quam vitiorum exempla continens, ex sacris bibliis et canonicis scripturis vtriusque Testamenti. Fol. Vrsellis 1576»; C. GESNER, *Bibliotheca instituta et collecta*, a cura di J. SIMLER - J. FRISIUS, Tiguri, apud Christophorum Froschouerum, 1583³, 146.

⁷⁵⁵ C. OBENHEIM, *Einfeltiger vnd warhafftiger bericht von dem Freyen Willen vnd bekerung des Menschen aus heiliger Goettlicher Schrifft vnd bewerten alten Kirchenlern genomen ... wider etliche Ferber vnd Verfelscher der reinen Religion. Sampt zugethanen lateinischen Zeugnissen aus den ersten ausgegangenen Schrifften des ... Philippi Melanctonis ... trewlich gezogen*, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1569.

⁷⁵⁶ Un'intera parte dell'opera è così intitolata: «Sequuntur testimonia siue loci praecipui, ex annotationibus D. Philippi Melanth. Olim scriptis, in quibus candidus lector uideit, hominem non renatum, suis naturalibus uiribus nequaquam esse συνεργον [sic] Dei, in rebus spiritualibus, in conuersione sua salutari, in regeneratione, in restauratione imaginis Dei, sed nouarum uirium innouationem atque accensionem, tantum ἀνωθεν [sic] et diuinitus a Deo Patre, filio et Spiritu sancto, per Verbum et Sacramente, donari et distribui. Ex annotationibus in Epistolam ad Romanos Argentorati Anno M.D. 23 impressis»: cf. C. OBENHEIM, *Bericht von dem Freyen Willen*, cit., f. e 3 r. Seguono poi brani dalle annotazioni melantoniane in *Matthaeum* e in *Epistolam Pauli priorem ad Corinthios* e dai *Loci prima aetas*.

⁷⁵⁷ R. KOLB, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids Mi 2005, 126.

tipo di cooperazione sinergistica alla grazia divina nella conversione⁷⁵⁸. Il metodo del florilegio commentato è l'arma con cui si combatte questa battaglia per i cuori e per le menti: nel confronto fra Lutero e Melantone, compaiono le voci, biasimate o lodate, di autori antichi- Origene⁷⁵⁹, Agostino, Crisostomo, Bernardo...-, e moderni (l'Ochino, Calvino, i decreti del Concilio tridentino), nello spirito di un umanesimo protestante colto e combattivo.

Le restanti opere della produzione di Obenheim sono pienamente coerenti con gli interessi e le necessità del suo impegno pastorale e teologico. Ricordiamo qui la *Novi Testamenti Locorum Pugnantium Ecclesiastica Expositio*, in due volumi, del 1563, che offre la *solutio* di loci evangelici dissonanti, tramite l'ausilio di commentari antichi e moderni, il *Promptuarium Sacrosanctum*, raccolta di vizi e virtù tratti dalle Scritture, e *Der Eydtouffel* (1564), appartenente a quella letteratura diabolica che abbiamo già incontrato con Andreas Musculus, parte importante della produzione dell'officina Henricus.

(a) *Pura doctrina* contro il regno dell'Anticristo

L'*Enchiridion*⁷⁶⁰ si presenta dunque come opera perfettamente congruente al resto della produzione dell'autore. Opera polemica, scritta per la disputa

⁷⁵⁸ Ad esempio, cf. C. OBENHEIM, *Bericht von dem Freyen Willen*, cit., P 3 r., viene citato un passo di Teofilatto *ad Galatas*, in parte in tedesco in parte in latino, che si conclude così: «Nostra quidem uoluntas mortua est, illius autem uiuit et gubernat uitam nostram». A margine l'autore commenta: «Nota. Si uoluntas nostra est mortua, quae igitur poterit esse cooperatio eius in conuersione hominis?»

⁷⁵⁹ Cf. C. OBENHEIM, *Bericht von dem Freyen Willen*, cit., f. C 2 r.: *Origenes Rom. 4 lib. 4*: «Hoc quod subsistimus, non potest intelligi, quia ex operis nostri mercede subsistamus, sed euidenter Dei munus esse, quod sumus, et gratia conditoris, qui esse nos uoluit, Ita et si haereditatem promissionum Dei capiamus, diuinae gratiae est, non alicuius meriti»; Obenheim fa seguire la traduzione in tedesco; poi un brano dell'omelia II *super Iudeth*, direttamente riportata in tedesco: «Alles was guts geschicht von den Heiligen / das thut Christus in inen / wie denn der Apostel sagt / Ich vermag alles in dem / der mich starck macht / der Herr Christus» (*ibid.*, O 4 r.).

⁷⁶⁰ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum: Praecipua Verae Et Falsae Religionis Capita, Breviter Et Simpliciter Ex Sacrosancta Scriptura Et Patrum Orthodoxorum Scriptis Explicata Continens*, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1563.

teologica e stampata una sola volta, vivente Obenheim, per di più con una certa fretta⁷⁶¹, si tratta di un manuale ordinato secondo *loci communes*, secondo la modalità del florilegio, prediletta dall'autore, che interviene a commento dei passi, a trarne l'insegnamento.

L'opera, stampata presso l'Henricus nel 1563, il primo anno della permanenza di Obenheim ad Oberursel, è dedicata ai conti di Conti Reinhard, Philip e Ludwig di Isenburg-Büdingen-Birstein, nell'Assia del sud, signori di Offenbach, ove Obenheim aveva sino ad allora svolto l'ufficio di predicatore. La lettera dedicatoria dichiara con chiarezza l'intento di un'opera volta a difendere la *pura doctrina* (esatto corrispondente della 'reine Lehre' cara al nuovo signore). *Haec ultima Senecta mundi*, dichiara Obenheim, è stata benedetta da un'epifania della vera dottrina, mai così evidente: *nullo unquam tempore post Apostolos doctrina coelestis tam clare, tam dextre, tam perspicue in omnibus articulis fidei effusit et sonuit*⁷⁶²; così, *homines recte et solide sunt edocti, de peccato, lege, de suis uiribus in causa salutis, de discrimine legis et Euangelii, de gratuita per Christum iustificatione sola fide accipienda, de bonis operibus a Deo preceptis praestandis ... de quibus plurimorum libri dextre et syncere scripti in luce uersantur*. In tal modo Dio ci libera *ex tetrīs foetoribus, adulterinis dogmatibus et ceremoniis Papae, Romani Pontificis impurissimi, aliorumque impiorum lenonum*. Il compito, continua l'autore, di noi *qui membra sumus Ecclesiae*, è di mantenerci *grata et pia mente liberi et posterī in puritate eiusdem doctrinae coelestis perpetuo incolumi*⁷⁶³. Tale condizione non è inalterabile: *etsi enim aliqui adhuc sint doctores Ecclesiae Dei qui ex peculiari Dei clementia et misericordia, puritatem et synceritatem uerbi retineant et tueatur, multiplicesque errores in agro Domini enascentes, constanter et intrepide taxent*, tuttavia questo mondo, che *amat placentia et mollia*, induce *plerique Magistratus potestate ex supernis accepta, utuntur ad uite splendorem ad augendam potentiam uel uoluptates corporis perfruendas, parum*

⁷⁶¹ Molte sezioni dell'opera sono erroneamente reduplicate nella stampa.

⁷⁶² C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 5.

⁷⁶³ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 7.

*amplissimis maximeque necessariis rebus afficiuntur, hoc est, ut uera, syncera ac salutaris doctrina Dei inter suos sonet. Questo stato di corruzione porta ad un fastidium, ueluti nausea doctrinae Euangelii, neglectoque pietatis studio et abiecta omni cura religionis. Quest'orribile contemptus Euangelii, questa tetra ingratitude, portano a errores, flagitia, omnisque generis scelera et uitia*⁷⁶⁴, che accumulano sul suolo della Germania l'ira Dei: *primum, ne quis nullas nobis in conspectu uersari poenas putet, passim religio philosophia, humanis traditionibus, pithanalogiis, et corruptelis Papisticis, diluitur. Deinde multi a reuelata et syncera Euangelii doctrina deficientes, lutulentam Antichristi doctrinam rursum diabolica immanitate in Ecclesiam Christi inuehere, a simplici uerbi Dei norma, in uarias syrtes et labyrinthos humanarum opinionum et somnia homines abstrahere, conantur, ut Agricola, Iesuitae seu potius Iebusitae, conducticii pontificiae turpitudinis patroni*⁷⁶⁵. I labirinti opposti dell'antinomismo di Johannes Agricola e dei Gesuiti, nuovi nemici del popolo di Dio⁷⁶⁶, distolgono il popolo di Dio dalla vera dottrina evangelica e lo portano alle diaboliche credenze dell'Anticristo. L'epistola si sofferma ancora a lungo su questo scenario apocalittico, paragonando la *tristem et turbulentam Ecclesiae Christi faciem* ad una *quasi lacera nauis*, ad una *deformis et paupercula puella*, che siede *in infesto nemore in medio famelicorum leonum, ursorum, luporum*⁷⁶⁷. Ma, ammonisce il teologo rivolto ai nobili dedicatari, è evidente che *hanc ob causam sceptrum a Deo uobis esse donatum, ut coelestem doctrinam, non adulteratam Pharisaicis fermentis et foecibus humanarum traditionum, audiat, Iesum Christum recte cognoscatis et celebretis, plantatione ac propagatione purae doctrinae seriaque confessione refulgeatis, interque subditos sonare studeatis*. Non c'è più grande tesoro che *illa nobilissima erbi diuini margarita, qua perdita, homo manet in peccatis, est mancipium Diaboli, filius irae Dei et aeternae damnationis*: l'antropologia flaciana, radicalmente pessimistica, emerge

⁷⁶⁴ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 10.

⁷⁶⁵ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 10-11.

⁷⁶⁶ Il gioco di parole, consueto in ambienti protestanti, allude al popolo cananeo dei Gebusei, che occupava Gerusalemme prima della conquista davidica (cf. *Gen* 15, 21).

⁷⁶⁷ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 12-13.

anche fra le righe di queste parole di convenzionale teologia politica. Obenheim a questo punto s'imbarca in un interessante paragone: *maximis laudibus Plinius, Alexandrum illum magnum euehit, quod docta Homeri poemata in summo habuerit precio, et ne interirent, singulari studio, custodierit: Sed longe gratiorem Deo cultum et sacrificium praestant, longe utiliores sibi suisque opes congregant, maioremque gloriam et laudem merentur, qui Sacra Biblia, diuinae scripturae pias, utiles et necessarias explicationes colligunt, conseruant et ad posteritatem transmitti student*⁷⁶⁸. Tale paragone- pur smorzato- fra la propria opera e la custodia e la cura riservate dal condottiero macedone ai poemi omerici, è una spia minima ma significativa di un metodo che, seppur rivendicando in modo esclusivo il patrocinio del *Reverendus et Sanctus uir doctor Martinus Lutherus*⁷⁶⁹, pur disprezzando filosofia e umane tradizioni, legge le favole omeriche ed usa i padri Alessandrini per commentare delle Scritture che si continuano a predicare chiare ed evidenti, ma che sono sempre più postillate e glossate con *utiles et necessariae explicationes*. Se l'intento è radicalmente, 'genuinamente' (γνησίως) luterano, il metodo è quello melantoniano⁷⁷⁰ nella formula dei *loci communes*, tipico di una *Early Orthodoxy* in via di costruzione.

⁷⁶⁸ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 14-15.

⁷⁶⁹ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 15.

⁷⁷⁰ D'altronde l'influsso del *Praeceptor Germaniae* sull'educazione della seconda generazione luterana è incalcolabile, come è evidente dallo stesso appellativo con cui fu noto; così per lo stesso Flacio, come ricorda Luka Ilić: «As for Flacius' relationship with Melancthon, it can be stated with certainty that the Praeceptor Germaniae, as he was called, influenced Flacius academically much more than Luther and this can be most clearly seen in the way he interpreted history, as well as in the employment of an Aristotelian method for theology and the use of rhetorics and dialectics»; cf. L. ILIĆ, *Matthias Flacius Illyricus as a Teacher at the Early Modern Lutheran Universities of Wittenberg and Jena in the Middle of the Sixteenth Century*, in *Synthesis Philosophica*, 55-56 (2013) 149-159, 152.

(b) *Capita uerae et falsae religionis*: struttura

L'*Enchiridion* si propone di essere un *liber uerae et falsae religionis capita continens*. A questo scopo, ordina la materia secondo i seguenti loci:

1. De Deo et tribus in una diuinitate Personis
2. De Deo patre
3. De Deo filio
4. De Deo Spiritu Sancto
5. De Peccato
6. De libero arbitrio
7. De Lege diuina
8. De Iustificatione
9. De Bonis operibus
10. De discrimine Legis et Euangelii
11. De Sacramentis
12. De Sacramento Baptismi
13. De Coena Domini
14. De Poenitentia
15. De Ecclesia
16. De humanis traditionibus
17. De Inuocatione Sanctorum
18. De Purgatorio
19. De Matrimonio
20. De Sacra Scriptura
21. De Potestate Ecclesiastica
22. De Magistratu.

Gli autori citati, elencati nel *Catalogus* alla fine dell'opera in ordine alfabetico, in numero di settantadue⁷⁷¹, vanno da Ignazio martire ad Erasmo da Rotterdam, con netta prevalenza degli antichi sui medievali e i moderni.

Anche Obenheim, come già Musculus, secondo il modello dei *Loci communes secunda aetas*, parte dal *locus De Deo*; il pastore inserisce uno specifico *locus de purgatorio*, dal chiaro carattere polemico, mentre manca invece un *locus de praedestinatione*, previsto come *locus a sé stante* in tutte e tre le versioni dei *Loci melantoniani*.

La struttura interna di ogni *locus* prevede in esordio l'esposizione dell'*Ecclesiae uerae confessio* sull'argomento; seguono poi i *testimonia scripturae*, non citati per esteso ma di cui si dà solo l'indicazione, quindi, il *Patrum cum Scriptura Sacra Consensus*: le citazioni dei Padri, disposte secondo l'ordine cronologico, senza alcun commento o glossa marginale. Può seguire (come nel caso del primo *locus*) una *Uerae Dei Ecclesiae Theologia*, che tocca i punti più controversi dell'argomento in questione e condanna le preposizioni errate, cui seguono una nuova serie di testimonianze scritturistiche e patristiche. Talvolta, nel caso di *loci* particolarmente controversi, Obenheim prevede degli *Antichristi Sophistica*, in cui si confutano affermazioni provenienti dal *regnum Antichristi*, la chiesa di Roma, con il tramite di passi evangelici e di autori antichi e moderni.

⁷⁷¹ Avito, Ambrogio, Arnobio, Atanasio, Agostino, Anselmo, Andrea di Gerusalemme, Basilio Magno, Beda, Bernardo, Cassiodoro, Cassiano, Cromazio, Crisostomo, Clemente Alessandrino, Cipriano, Cirillo di Alessandria, Dionigi alessandrino, Epifanio, Ephrem siro, Eusebio di Cesarea, Ennodio, Eucherio, Eutimio, Erasmo, Fausto di Riez, Fortunato, Fulgenzio, Gelasio, Jean Gerson, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Gregorio Magno, Girolamo, Esichio, Ilario, papa Ormisda, Hugo monachus, Ignazio martire, Ireneo, Giusto di Urgell, Giustino martire, Giunilio, Lattanzio, Lanfranco di Canterbury, Leone magno, Marziale di Limoges, Mario Vittorino, Metodio, Marco eremita, Massenzio, Nilo, Olimpodoro, Origene, Ottato di Milevi, Paolino di Nola, Pietro Lombardo, Primasio, Filastrio, Prospero, Filippo monaco, Salonio, Sotero, Sedulio, Tertulliano, Talasio, Teodoreto, Teodulo, Teofilo, Teofilatto, Tommaso, Vittore.

Nell'analisi dell'*Enchiridion*, opera di un uomo costretto all'esilio per l'appartenenza alla fazione flaciana, particolare attenzione deve essere posta al *locus de peccato*. Il testo della *Confessio* dichiara che il primo uomo fu creato ad immagine di Dio, *libero arbitrio praeditus, spiritu sancto ornatus*, cadde per *inobedientiam* e fu per questo privato dell'*imago Dei* e di ogni bene:

Docet et confitetur primum hominem ... amisisse pulcherrime illuminatam rationem et uoluntatem uerbo, et uoluntati Dei conformem, participemque factum corruptae, et uitiosae totius naturae, insipientem, iniustum, malum, mendacem, mortalem, non amplius uere colentem et agnoscentem Deum, non obedientem uere Deo, non potentem seruare mandata Dei, et illis satisfacere, uiuentem prorsus animalem carnalem, et uitiosam uitam, nihil uere intelligentem in rebus salutis et spiritualibus, spiritu sancto priuatum, factum mancipium Sathanae, quod permittente aut Deo deserente, impellat pro libidine ad quaecunque uelit mala, et obnoxium tam corporali, quam aeternae damnationi. Docet etiam haec mala omnes manere, quamdiu non renascantur per baptismum et spiritum sanctum, per quae salutaria media, propagatio originalis peccati in omnem posteritatem soluitur, non ut non sit in nobis, sed ne imputetur et damnet⁷⁷².

La dottrina luterana e flaciana sulla condizione postlapsaria è qui espressa in termini chiari e decisi: una natura del tutto viziosa, incapace di onorare e servire Dio, senza alcuna comprensione spirituale, che necessita del dono dello Spirito Santo nel battesimo per essere liberata dal male in cui è caduta, *Deo permittente aut deserente*. Il termine, già notato nella prefazione, di *mancipium Sathanae* è fra i più forti del testo, ad indicare la riduzione in schiavitù, il possesso totale del male nei confronti della creatura⁷⁷³. Obenheim evita di far ricorso, qui, al lessico aristotelico di cui si era servito Flacio nella disputa con Strigel di pochi anni prima: l'Illirico, facendo leva sui concetti di *substantia/accidens*, faceva coincidere il peccato originale con la *substantia* dell'uomo decaduto, esponendosi all'accusa di manicheismo. Obenheim sceglie invece, con maggiore fedeltà a Lutero, di esporre tale dottrina secondo una terminologia biblica e patristica.

⁷⁷² C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 76.

⁷⁷³ Cf. ad esempio la *Calvinistica Confessio Scotica* (1560), che recita all'art. III: «Qua transgressione, quae vulgo dicitur originale peccatum, prorsus deformata est illa Dei in homine imago, ipseque et eius posterius natura facti sunt inimici Dei, mancipia Satanae, et servi peccati ...».

Date queste premesse, ci si può chiedere quale supporto potesse trovare una simile dottrina della condizione postlapsaria, radicalmente agostiniana, nei padri greci e specialmente negli Alessandrini. Ma Obenheim trova utili testimonianze, quali quelle degli *Stromati* clementini, che affermano *quid, inquit, Adae profuit talis eius nobilitas, et quod eius esset nullus pater mortalis? Ipse enim pater hominum qui sunt in generatione, turpia quidem prompto et alacri animo delegit, uxorem sequens, uera autem et honesta neglexit: Quo factum est, ut uitam immortalem, mortali commutaret*⁷⁷⁴. Di Origene è citato dapprima solo un passo, spurio, delle Omelie in *Iob*, lib.2, che descrive l'anima come creata ad immagine di Dio, *imbuta incorruptibili sapientia, sermone et scientia coronata, Dei cognitione induta, corruptibilis dominationis huius mundi honorificata*⁷⁷⁵ e poi tre altri passi, dalle omelie in *Genesin* 1 (*homo maligni imaginem adduxit per peccatum*), in *Canticum canticorum* 3 (*Serpentem seducentem Adam et Euam, infudisse uenena peccati flatibus, et omnem posteritatis sobolem contagio praevaricationis infecisse*) e in *Psalmum* 36, 3 (*Omnis homo, quantum ad humanam fragilitatem spectat, et infirmus est, et promptus ad malum*⁷⁷⁶).

In realtà, tutti e quattro questi passaggi sono presenti nella *Secunda*⁷⁷⁷ e *Tertia Centuria Ecclesiastica*⁷⁷⁸ e indubbiamente Obenheim ha tratto da esse la propria citazione, così come altre del capitolo⁷⁷⁹. La citazione clementina è compresa nel *locus De lapsu hominis et causa atque origine peccati* nella *Secunda Centuria*, quelle origeniane nel *locus De homine*: la citazione dall'omelia sul Cantico e quella in ps. 36 nella sezione *De lapsu hominis*, mentre quella dalle

⁷⁷⁴ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 87. La traduzione latina è quella di Hervet, si veda Clemente Alessandrino, *Omnia quae quidem extant opera*, cit., 189.

⁷⁷⁵ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 77.

⁷⁷⁶ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 88. Cf. *H36Ps* III, 8.

⁷⁷⁷ *Secunda Centuria*, cit., 43-44.

⁷⁷⁸ *Tertia Centuria*, cit., 47.

⁷⁷⁹ Ad esempio quella di Giustino, in *Dialogo cum Tryphone*: «Cum integra esset Eua, concepto uerbo Serpentis, inobedientiam mortemque peperit» (C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 88): si trova nella *Secunda Centuria*, cit., 43, allo stesso *locus* della citazione clementina, qualche riga prima (Obenheim omette l'appellativo *uirgo*).

omelie sulla Genesi nella sezione *De reparatione imaginis Dei*. Quindi, le *Centurie* arruolano Clemente e Origene in uno dei punti più delicati del dibattito controversistico di quegli anni attorno al pensiero di Flacio Illirico. Sono le parole di Origene⁷⁸⁰ in *Genesim* quelle che suonano così più vicine alle proposizioni più ardite di Flacio: l'uomo ha preso a causa del peccato l'*imago diaboli*⁷⁸¹. Il passo citato appartiene alla prima omelia sulla Genesi, ove Origene sta commentando la creazione 'ad immagine' (*Gen* 1, 27): l'uomo è fatto *ad imaginis similitudinem*, a somiglianza dell'Immagine, che è il Logos, immagine del Padre. Il Logos Salvatore nel suo impeto di misericordia per l'uomo, copia di cui Egli è il Modello, accetta di deporre l'Immagine e di rivestire kenoticamente l'*imago maligni*, che l'uomo ha assunto *contra naturam intuens per peccatum*. Nessun uomo

⁷⁸⁰ Il testo origeniano (*HGn* 1, 13) suona così: «Fecit ergo Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum. Oportet nos videre, quae est ista imago Dei, et perquirere, ad cuius imaginis similitudinem homo factus est. Non enim dixit quia: fecit Deus hominem ad imaginem aut similitudinem suam: sed: ad imaginem Dei fecit eum. Quae est ergo alia imago Dei, ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi Salvator noster? ... Ad huius ergo imaginis similitudinem homo factus est et propterea Salvator noster, qui est imago Dei, misericordia motus pro homine, qui ad eius similitudinem factus fuerat, videns eum deposita sua imagine maligni imaginem induxisse, ipse motum misericordia imagine hominis assumpta venit ad eum ... Semper ergo intueamur istam imaginem Dei, ut possimus ad eius similitudinem reformari. Si enim ad imaginem Dei factus homo contra naturam intuens imaginem diaboli per peccatum similis eius effectus est, multo magis intuens imaginem Dei, ad cuius similitudinem factus est a Deo, per Verbum et per virtutem eius recipiet formam illam, quae data ei fuerat per naturam. Et nemo desperet videns similitudinem suam magis esse cum diabolo qua cum Deo posse se iterum recuperare formam imaginis Dei, quia non venit Salvator vocare iustos, sed peccatores in poenitentiam».

⁷⁸¹ Cf. ad esempio questo passaggio della *disputatio* fra Flacio e Strigel del 1560: alla domanda dell'avversario (*An negas peccatum originis esse accidens?*) Strigel risponde, chiamando in causa l'autorità di Lutero: «Lutherus diserte negat esse accidens. Contra Scripturam testatur, in intellectu hominem non modo mortuum, interfectum et sublatum, quo a divina: sed etiam ad imaginem Satanae transformatum esse» (*Disputatio de Originali Peccato et Libero Arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium publice Vinariae per integram hebdomadam, praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, Anno 1560, initio mensis Augusti, contra Papistarum et Synergistarum corruptelas habita*, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1563, 29). Flacio richiama in un trattato sull'argomento apposto alla fine della *Clavis Scripturae Sacrae* alcuni brani luterani che, senza adoperare il linguaggio aristotelico, si avvicinano però al suo pensiero, come questo passaggio: «Sihe so war ists, das ich für dir ein sündler bin, das auch sünd mein natur, mein anhebendes wesen, und mein empfengnuß ist, schweige dann die wort, werck und gedanken, und nachfolgendt leben. Ein böser baum bin ich. . . und darumb so lang als dieselb natur und wesen in und an uns, bleibt, also lang sind wir sündler, biß das der leichnam sterbe und undergehe» (cf. L. ILIĆ, «Der heilige Mann und thewre held»: Flacius' View of Luther, in *Matija Vlačić Ilirik* (III). *Proceedings of the third international conference on Matthias Flacius Illyricus*, a cura di M. MILADINOV e L. ILIĆ, Labin 2010, 294-315, 309).

disperi vedendo che la propria *similitudo* lo apparenta più al diavolo che a Dio: Cristo è venuto infatti a chiamare i peccatori, non i giusti. Già nel quarto secolo Epifanio e Girolamo avevano segnalato espressioni di questo tipo, correlate alla complessa visione del corpo origeniana e alla sua dottrina della caduta. Nel XVI secolo, è il cardinale Bellarmino a controbattere alle *Centurie*, prescrivendo la chiamata in causa di Origene, e ricordando come già Epifanio (*Haer.* 65) avesse condannato l'ipotesi che l'uomo potesse aver perso l'immagine: *hanc imaginem per peccatum esse amissam, vel in aliam substantialiter transformatam, omnino negamus. Iste enim est error Origenis, a sanctis Patribus refutatus, ut intelligi potest ex Epiphanyo haeresi.* 64⁷⁸².

La dottrina *de peccato* merita per Obenheim un capitolo apposito *Regni Antichristi Sophistica exitialis*⁷⁸³, ove si nega che il peccato originale sia una *servitus seu conditio mortalitatis, quam propagati ex Adam sustineant, sine aliquo proprio uitio, propter culpam alienam*: la pena di Adamo non ricade su di noi *per solam imputationem*, ma è la nostra natura *in ipso uitata iniquitatis reatu*. Inoltre, orrendo errore è sostenere che nessuno può essere dannato *aeterna morte* per il peccato originale: la concupiscenza è vero peccato, *per se morte aeterna dignum*.

Il *locus de libero arbitrio* trae le necessarie conseguenze da quanto detto *de peccato*⁷⁸⁴. I *primi parentes* hanno perso dopo la caduta *pro toto genere humano* la *libera animi voluntas*: l'uomo non può *efficere uerum timorem Dei, et erga Deum ueram fiduciam, et reliquos affectus ac motus spirituales*, se prima non interviene lo Spirito Santo a rinnovare i cuori e inaugurare una nuova vita. Le forze dell'uomo naturale sono così *fractae et contritae* da impedire che l'uomo voglia o possa *facere uere bonum coram Deo*⁷⁸⁵. Dunque, *proprie et uere* la chiesa di Cristo predica dopo la caduta *non liberum, sed servum et captivum arbitrium*. A tali espressioni,

⁷⁸² Cf. R. BELLARMINO, *Controversiae*, cit., V, 394.

⁷⁸³ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 106-111.

⁷⁸⁴ Si noti che nelle *Centuriae* l'ordine è l'opposto a quello dell'*Enchiridion*: prima il *locus de libero arbitrio*, poi *de peccato originali*; l'ordine dell'*Enchiridion* sembra riflettere meglio la correlazione logica e causale fra i due *loci*.

⁷⁸⁵ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 114.

agostiniane e di stretta ortodossia luterana, risponde un *consensus Patrum* il cui primo testimone è Origene, dalla quarta omelia in *Cant.*: *hoc naturae bonum (arbitrii scilicet libertatem) dicit, praevaricationis occasione deceptum, et ad ignominiam deflexum esse*⁷⁸⁶. Anche questa citazione proviene dalla *Centuria Tertia*, ove è riportata nel *locus de libero arbitrio*⁷⁸⁷. Origene sta commentando *Cant* 2, 13: *arbor fici produxit germina sua, uites florentes dederunt odorem*. Il fico che produce germogli è lo spirito dell'uomo, che comincia a dar frutti: *nondum fructus ipsius spiritus, qui sunt caritas, gaudium, pax*, ma dei frutti dell'anima che il Padre, *caelestis agricola*, pota perché portino frutti. *Sed haec vitis primo per odoris suauitatem, quae ex flore redditur, laetificat odoratum secundum eum, qui dicebat "Quia Christi bonus odor sumus in omni loco"*. Dunque, *initia uirtutum uidens Sermo Dei in anima uocat eam ad semetipsum, ut festinet et exeat et abiciens cuncta corporea ueniat ad eum et perfectionis eius particeps fiat*. Il Verbo annuncia all'anima che l'inverno se ne è andato, la pioggia è passata (*Cant* 2, 11); bene, soggiunge Origene, si esprime lo sposo: *bene autem vitiorum et peccatorum naturam uno miro sermone prolato significavit, ut huiusmodi diceret hiemem et pluuiam, quae ex vitiorum delicto tempestateque descendat, sibi abiisse indicans, et per hoc nullam essem substantiam peccatorum*. È andata via la pioggia: va via il peccato, e, *florente vinea*, cominceranno a germogliare *virtutes atque arbusta bonorum operum fructum*. Le vigne hanno effuso *odorem suum*. *Non sine causa puto quod non dixerit, odorem dederunt, sed odorem suum: ut ostenderet inesse unicuique animae vim possibilitatis et arbitrii libertatem, qua possit agere quod bonum est. Sed quia hoc naturae bonum praevaricationis occasione decerptum, vel ad ignominiam, vel lasciviam fuerat inflexum, ubi per gratiam reparatur, e per doctrinam Verbi Dei restituitur, odorem reddit sine dubio illum, quem primus conditor Deus indiderat, sed peccati culpa subtraxerat*.

⁷⁸⁶ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 115. Si tratta di CCt III, 15, 20, che l'edizione Merlin segnala come *In Cantica canticorum Homelia quarta* (cf. *Secundus tomus*, cit., ff. XCVII r.-v.).

⁷⁸⁷ *Tertia Centuria*, cit., 49.

Si è scelto di riportare per esteso questo passaggio per mostrare come il sistema origeniano funzioni all'opposto di quello luterano: se per entrambi, naturalmente, nella condizione originaria la creazione è buona, e Adamo è creato senza peccato, tuttavia nella tradizione agostiniana e poi ancor di più luterana la caduta e il *peccatum originis* sono il vero punto di partenza per qualsiasi riflessione antropologica. Al contrario, in Origene la condizione iniziale è la vera realtà sostanziale, rispetto al quale il corpo e il peccato sono condizioni accidentali, lavate dalla pioggia dello Spirito. Tutto il brano del commento citato, del resto, parte da presupposti inaccettabili per la teologia luterana: l'anima che fiorisce di virtù prima che il Verbo faccia sentire la sua voce, l'insistenza sulle capacità dell'anima di volere il bene... Ma tutto ciò è giocoforza tralasciato nella citazione di Obenheim, che recupera uno dei pochi passaggi delle opere origeniane che potesse sostenere un *servum arbitrium captivatum*. Le *Centurie*, invece, da un lato citano questo passaggio a testimonianza di una retta dottrina, dall'altro, nella seconda parte del testo, nella parte specificamente dedicata alla dottrina di Origene, così commentano, con maggior spirito critico:

De libero arbitrio supra diximus, caput illud doctrinae maxime tempestive coepisse corrumpi, atque ita factum fuisse, ut nemo propemodum, uel hoc uel praecedenti seculo doctor fuerit, qui non saluam mansisse senserit post lapsum, humanarum uirium integritatem et potestatem. Dicit quidem Origenes Homilia quarta in Psalmum trigesimumsextum: Domine, semper indigemus auxilio. Primo, ne cadamus: deinde, si ceciderimus, ut resurgamus. Sed diuersum longe in plurimis locis aliis tradidit⁷⁸⁸.

Obenheim, invece, negli *Antichristi Sophistica de libero arbitrio*, confuta Scotus Occam et similes contendunt humanam uoluntatem posse legi Dei satisfacere, mereri remissionem peccatorum⁷⁸⁹: qui come altrove, la polemica del pastore di Oberursel è appuntata solo sui cattolici contemporanei.

⁷⁸⁸ *Tertia Centuria*, cit., 158-159.

⁷⁸⁹ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 134.

Il ruolo *De lege divina, cuius epitome est decalogus*, si ribadisce nella *Confessio* in apertura del *locus*, è dunque non *ut ex illa possimus nobis parare remissionem peccatorum, iusticiam et uitam aeternam, sed ut per illam deducamur ad agnitionem infiniti debiti, hoc est, uiolatorum omnium decem praeceptorum, ut terreat, damnet, accuset conscientiam, et ad perpetuum carcerem humiliet, inducat iram et indignationem diuini numinis, coherceat metu poenarum rudes et incredulos, non habentes Spiritum Christi, ostendat et demonstret, omnes homines esse peccatores ... sed quaerendam remissione peccatorum, iusticiam et uitam aeternam in solo filio Dei ... habere quod lex postulet, id est, imputatione iusticiae*⁷⁹⁰. Una precisazione specifica, in conclusione di questa *confessio*, il ruolo della legge di Dio in *Ecclesia*: essa è da ascoltare, quale necessaria pars ministerii uerbi, et salutare organum Spiritus Sancti, per quod contritionem operetur et veterem hominem mortificet. Così, si condanna la pestilens haeresis dell'Antinomia, la dottrina combattuta già da Lutero in Johannes Agricola, qui definita *peculiaris Satanae machina*⁷⁹¹. Parallelamente, gli *Antichristi Sophistica* condannano come *aperta et manifesta blasphemia in Christum* la dottrina pontificia degli *opera supererogationis*, secondo le quali l'uomo può *plura et maiora opera facere, quam in Decalogo mandata sunt*⁷⁹². Due passaggi di omelie origeniane⁷⁹³, entrambi provenienti, ancora una volta, dalla *Tertia Centuria*⁷⁹⁴, ricordano che non è la legge a giustificare, ma l'opera di Cristo ed il suo battesimo.

Tralasciando per il momento i *loci de iustificatione hominis* e *de bonis operibus*, cui ci si dedicherà nel capitolo successivo, si venga adesso alla dottrina sacramentaria. I sacramenti sono definiti *signa sacra, quaedam sigilla literis*, che Dio ha lasciato perché consolino il tremore delle nostre coscienze e ci ammoniscano

⁷⁹⁰ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 143.

⁷⁹¹ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 144.

⁷⁹² C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 158-159.

⁷⁹³ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 146: «Origenes homil. 12 in exod. Mosen nihil praeter faciem gloriosam habere: manus enim eius leprosa est, eo quod non ex operibus legis quisquam iustificandus esset: et tantum sermo eius habeat scientiae gloriam, sed occultam. Et Homil. 9 in Hierem. Christum, ait, nos baptismo suo lauisse a legalibus uitiis ad Euangelicam perfectionem, ubi et legis maledictum per Christum sublatum esse affirmat».

⁷⁹⁴ *Tertia Centuria*, cit., 51.

di credere alla promessa divina. *Fides enim Sacramentis excitatur, erigitur et corroboratur ... per illa, ut organa ad hoc a Deo electa, adfertur et donatur Christus*⁷⁹⁵. Dunque, nei sacramenti coesistono due elementi, *verbum ac oratio Dei ac res externa, idonea ad mysterium significandum*. Si predicano due soli sacramenti, battesimo e cena del Signore: nient'altro si può aggiungere *sine mandato Christi*. Nel battesimo dunque da un lato l'acqua, dall'altro il *mandatum Dei, formulaque baptizandi*. Nella cena del Signore *accipiuntur panis et uinum, sed inuisibiliter uerum corpus et uerum sanguis Christi adsunt*. Gli *Antichristi Sophistica*⁷⁹⁶ attaccano la dottrina romana sia per quanto riguarda il numero dei sacramenti, sia *de causa finali et applicatione*. Ritenere che i sacramenti non siano stati istituiti *ad excitandam, erigendam et corroborandam fidem*, ma che valgano *etiam sine fide, ex opere operato, sine bono motu utentis*, è *opinio simpliciter Iudaica*. Infatti, la chiesa di Cristo così confessa: *uerbum sine fide auditum nihil prodest, sic nec Sacramenta sine fide*. Così conclude sillogisticamente Obenheim: *promissio est inutilis nisi fide accipiatur. At Sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides. Vt, si quis utetur coena Domini, sic utatur*. Qui Obenheim cita- senza attestarlo espressamente- l'*Apologia* melantoniana della *Confessio Augustana*, che aveva ampiamente parafrasato anche nelle righe precedenti⁷⁹⁷. Il celebre passo di Agostino *super Ioan. Tract. 25* (*Ad quid paras dentes, crede et manducasti*) viene lodato e portato a testimonianza del fatto che *sacramenta non iustificant aut gratiam conferunt ex opere operato, sed quia fides circa sacramentum remissionem peccatorum ad*

⁷⁹⁵ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 227.

⁷⁹⁶ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 230-231.

⁷⁹⁷ Cf. *Apologia Confessionis Augustanae*, art. XIII, BSLK 1, 519: «Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est sentire quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, hoc est, sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio ... Ita nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeaat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur. Et est ratio plana et firmissima. Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides, ut, si quis utetur coena Domini, sic utatur».

iusticiam apprehendit. Se questo passo agostiniano⁷⁹⁸ aveva incontrato fortuna nella tradizione medievale⁷⁹⁹, dove era stato adoperato a distinguere manducazione corporale e spirituale, Lutero poi se n'era servito nella *Cattività babilonese della Chiesa*⁸⁰⁰, per sottolineare l'aspetto di promessa compiuta da Dio-*opus operans*- del banchetto eucaristico: la promessa divina è più potente del sacramento. Ma è poi l'ala zwingliana e radicale della Riforma a trovarvi la

⁷⁹⁸ Ecco per intero il passaggio che cita Bodius: «Hoc est ergo manducare cibum non qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam. Vt quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti. Discernitur quidem ab operibus fides, sicut Apostolus dicit, iustificari hominem per fidem, sine operibus legis, et sunt opera quae videntur bona sine fide Christi, et non sunt bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona. Finis enim Legis Christus, ad iustitiam omni credenti. Ideo noluit discernere ab opere fidem, sed ipsam fidem dixit esse opus Dei. Ipsa est enim fides quae per dilectionem operatur. Nec dixit hoc est opus vestrum, sed hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille, ut qui gloriatur, in Domino gloriatur» (cf. *Unio* 1537, 206).

⁷⁹⁹ Cf. INNOCENZO III, *De missarum mysteriis*, PL 217, 866; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III^a q. 80 a. 3 arg. 1: «Videtur quod nullus possit manducare Christum sacramentaliter nisi homo iustus. Dicit enim Augustinus, in libro de remedio poenitentiae ut quid paras dentem et ventrem? Crede, et manducasti. Credere enim in eum, hoc est panem vivum manducare. Sed peccator non credit in eum, quia non habet fidem formatam, ad quam pertinet credere in Deum, ut in secunda parte habitum est. Ergo peccator non potest manducare hoc sacramentum, qui est panis vivus. ... Manifestum est autem quod substantia panis assumpta a peccatore non statim esse desinit, sed manet quandiu per calorem naturalem digeratur. Unde tandiu corpus Christi sub speciebus sacramentalibus manet a peccatoribus sumptis. Unde dicendum est quod peccator sacramentaliter corpus Christi manducare potest, et non solum iustus. Ad primum ergo dicendum quod verba illa, et similia, sunt intelligenda de spirituali manducatione, quae peccatoribus non convenit. Et ideo ex pravo intellectu horum verborum videtur praedictus error processisse, dum nescierunt distinguere inter corporalem et spirituales manducationem»; PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, Lib. IV, dist. 9.

⁸⁰⁰ WA 6, 518: «Sic et in Missa, hac omnium principe promissione, adiecit signum memoriale tantae promissionis, suum ipsius corpus et suum ipsius sanguinem in pane et in vino, sicut dicit ,Hoc facit in meam commemorationem'. Sic in Baptismo verbis promissionis adiicit signum mersionis in aquam. Ex quibus intelligimus, in qualibet promissione die duo proponi, verbum et signum, ut verbum intelligamus esse testamentum, signum vero esse sacramentum, ut in Missa verbum Christi est testamentum, panis et vinum sunt sacramentum. Atque ut maior vis sita est in verbo quam signo, ita maior in testamento quam sacramento. Quia potest homo verbum seu testamentum habere et eo uti absque signo seu sacramento. Crede, inquit Augustinus, et manducasti. Sed cui creditur, nisi verbo promittentis? Ita possum quotidie, immo omni hora Missam habere, dum quoties voluero possum verba Christi mihi proponere, et fidem meam in illis alere et roborare, hoc est revera, spiritualiter manducare et bibere».

perfetta descrizione della propria interpretazione della Cena⁸⁰¹, tanto da costringere Lutero, Bucer o Calvino a correre ai ripari⁸⁰².

Obenheim quindi ricorre ad un repertorio di testi-chiave di testi già 'tradizionali' all'altezza degli anni '60, provenienti dalla riflessione patristica e dalle prime confessioni di fede riformata. Si fa ancora una volta notare la mancanza di qualsiasi tipo di polemica 'interna' alla riforma: l'unico tipo di errore condannato è il *Papistarum error*, e non si entra nella polemica, che pure infuriava in quegli anni, fra luterani e calvinisti.

La cena, quindi, è *sacramentum nostrae per uictimam Christi redemptionis... in quo uere et substantialiter adsit. Uere et corporaliter nos Christum intra nos sumere, nec tantum pios et fideles, sed etiam impios et infideles sumere corpus et sanguinem Christi*. Sono condannati gli *Antichristi Sophistica*, che trasformano la cena del Signore in un'orrenda idolatria, ove *figit enim panem coenae Domini consecratum a sacerdote uncto et raso, ita mutari et conuerti in corpus Christi, ut etiam extra actionem*

⁸⁰¹ Cf. R. STRIER, *Luther and the Real Presence in Nature*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 37, 2, (2007) 271-303, 281. Cf. ad es. la lettera n. 262 di Oecolampadius, del 1525: «Dedit Christus carnem suam et obsignavit promissionem testamento mortis: iam non licebit ambigere de promissione. Igitur si hoc modo credatur, pascet, et panis erit spiritualis caro Christi. "Ut quid paras ventrem et dentem" inquit beatus pater; "crede (hoc est: fidelis esto) et manducasti" Spiritualis est haec manducatio, non sacramentalis. Dicis: sed quid est sacramentalis? Nonne adhibito ceremoniae ad spiritualem? Aut dicimus unum simul duo corpora Christi suscipere?» in *Briefe und akten zum leben Oekolampads: zum vierhundertjährigen ...*, 10, a cura di E. STAEHELIN, Leipzig 1927.

⁸⁰² Cf. M. BUCER a Bonifatius Wolfhart, maggio 1532, in *Briefwechsel*, cit., 118: «Solet dici "Crede et manducasti". Hinc et ex eo, quod Ioan[nes] 6 fides in Christum commendatur, obtinuit, vt, 'manducare Christum ipsum' credere dicatur. Proprie autem si loqui velimus, ad formam illam, qua vsus est Dominus Ioannis 6, dicenda erit Christi manducatio non fides in eum, sed huius fidei fructus, arcana s[cilicet] et coelestis nostri in ipsum incorporatio. Nam ipse cibus est, quem ipse quoque dat sibi credentibus». Così G. CALVINO: «Sunt enim qui manducare Christi carnem, et sanguinem ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat : nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplicii cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et isotrum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere: ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficit, eamque manducationem fructum effectamque esse fidei dico»: *Inst.* IV, 17, 5.

inclusus capsulae aut circumgestatus sit uerus Deus. Una parte della trattazione è poi dedicata a chiamare a testimoni gli *scriptores ecclesiastici* per mostrare come *in primitiua Ecclesia populo utramque sacramenti partem datam esse.* Inoltre, si attesta come *ante Gregorium Papam nulla fit mentio priuatae Missae apud Patres.* Una serie di *Patrum testimonia* è specificatamente chiamata a testimoniare che *missa non est sacrificium aut opus bonum iustificans*⁸⁰³.

In conclusione,

Sacrificuli ergo pontificii sunt sacrilegi, Simoniaci, Idolatrae, Impostores, etc. Sacrilegi quia Laicis alteram partem coenae uel usum poculi, contra manifestam institutionem Christi eripiunt.

Simoniaci, quia quaestum faciunt ex missis uenalibus et funebribus.

Idolatrae, quia panem adorant et circumferunt prorsus extra institutum usum, et extra sacramenti actionem.

Impostores quia transferunt coenam ad mortuos cum instituta sit ad fidem in hominibus exercendam, fingunt beneficia Christi non prodesse hominibus sine suo opere et sine sua applicatione. Praeterea fingunt transubstantiationem, et falso dicunt se offerre filium Dei, et hanc suam oblationem mereri aliis remissionem peccatorum ex opere operato. Postremo somnium illorum de purgatorio fraudis et uanitatis esse plenissimum. Quare si nihil mali esset in regno Antichristi, haec tamen multiplex prophanatio coenae Domini odio dignissima esset, et ab omnibus hominibus execranda⁸⁰⁴.

A tale dottrina Origene e Clemente contribuiscono sia nel *locus de baptismo* sia in quello dedicato alla *coena Domini*. Sia la citazione clementina che quelle origeniane del *locus de baptismo* provengono dalle Centurie⁸⁰⁵; così il primo set di citazioni del *locus de coena domini*, che porta a testimonianza Clemente:

Clemens paedag. lib. 2, cap. 2

Eucharistia, quae est bona gratia, cuius qui per fidem sunt participes, sanctificantur et corpore et anima⁸⁰⁶.

⁸⁰³ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 322.

⁸⁰⁴ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit. 335-336.

⁸⁰⁵ Clemente *Ped. 1, 6* in *Secunda Centuria*, cit., 47, Origene, *Prin. 1, Ios. 15*; cf. *Tertia Centuria*, cit., 56.

⁸⁰⁶ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 273. Cf. *Secunda centuria*, cit., 49: «de applicatione, Clemens paedag. Lib. 2 cap. 2 sic loquitur: Eucharistia, quae est bona gratia, cuius qui per fidem sunt participes, sanctificantur et corpore et anima. Hoc loco de ratione applicationis disserit Clemens, fide scilicet esse utendum Eucharistia. De opere operato Missae, nihil adhuc sciuit aut habuit huius seculi Ecclesia ... Postremo, de effectu coenae Dominicae... Clemens paed. Lib. 2 cap. 2, Bibere Iesu sanguinem, est participem esse incorruptionis Domini». Ecco il passaggio per

Lo spurio Origene *in diuersos*:

Origenes Homilia 6. In diuersos

Quando sanctum cibum, illudque incorruptum epulum accipis, quando uitae, pane et poculo frueris, manducas et bibis corpus et sanguinem Domini, tunc Dominus sub tectum tuum ingreditur.

Idem Homilia 1. in diuersos

Nobiscum Deus per Euangelistarum et Apostolorum praedicationem, per sui sancti corporis et sanguinis sacramentum per gloriosae crucis signaculum, per ista ergo omnia nobiscum Deus et ad nos atque in nobis⁸⁰⁷.

E ancora Clemente:

Clemens paedag. lib. 2 cap. 2

Bibere Iesu sanguinem, est participem esse incorruptionis Domini⁸⁰⁸.

Nella sottosezione *de dignis et indignis*, invece, compaiono dei passaggi origeniani non presenti nelle *Centuriae*:

Origenes in psalmum 37

Non times communicare corpus Christi, accedens ad Eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas, quod effugies iudicium Dei? Non recordaris illud quod scriptum est. Quia propterea in uobis infirmi et aegri, et dormiunt multi? Quare multi infirmi? Quoniam non seipsos diudicant, neque seipsos examinant, nec intelligunt quid est, communicare Ecclesiae, uel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta⁸⁰⁹.

Et Homil. 14 in Leuit. Cap. 23

esteso nella traduzione di Hervet: «Duplex est autem sanguis Domini: alter enim est carnalis, quo redempti sumus ab interitu: alter vero spiritalis, quo scilicet vncti sumus. Et hoc est, bibere Iesu sanguinem, esse participem incorruptionis Domini. Verbi autem virtus est spiritus, quemadmodum sanguis carnis. Commoderata itaque proportione et conuenientia, vinum quidem aquae, homini vero spiritus admiscetur. Ac temperatum quidem vinum ad fidem conuiuio excipit, Spiritus autem deducit ad incorruptionem. Amborum autem temperature potus scilicet et verbi, dicitur Eucharistia, quae et laudatur, et bona est gratia: cuius qui per fidem sunt participes, sanctificantur et corpore et anima, cum diuinum temperamentum, hominem scilicet, diuina voluntas Spiritu et Verbo mystice contemperauit»; cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Omnia quae quidam extant Opera*, cit.

⁸⁰⁷ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 274-275. Cf. *Tertia Centuria*, cit., 58: le due citazioni origeniane, disposte nello stesso ordine che ricorre qui, servono a testimoniare il primo punto, *sub pane et uino corpus et sanguinem Christi uere et substantialiter distribui*.

⁸⁰⁸ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 285; cf. nota *supra* per il riferimento nelle *Centuriae*.

⁸⁰⁹ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 304-305.

Lex ista tibi proponitur, ut cum acceperis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est, ne in anima contaminata, et peccatis polluta, Domini corporis sacramenta percipias. Quicumque enim manducauerit, inquit, panem, et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem se unusquisque et tunc de pane manducet, et de calice bibat. Sancta enim sanctorum sunt⁸¹⁰.

Al secondo passaggio allude, senza citarlo, uno dei più controversi trattati del secolo, il già citato *De Genuina Verborum Domini expositione*⁸¹¹ di Oecolampadius; la coincidenza non è sufficiente a farci dire se Obenheim traesse di lì lo spunto per la citazione origeniana.

Ancora, nei *Patrum testimonia*, Missam non esse sacrificium aut opus bonum iustificans, Obenheim cita due passaggi origeniani che nelle *Centuriae* compaiono nel *locus De sacrificiis christianorum*⁸¹², nello stesso ordine.

Origenes Homil. 4 in Numeros

Vnus est agnus, qui totius mundi potuit auferre peccatum, et ideo cessauerunt caeterae hostiae, quia talis haec fuit hostia, ut una sola sufficeret pro totius mundi salute.

Idem Homil. 3 in Iosua

Dicit uniuersam Ecclesiam per Christi sanguine saluari⁸¹³.

Anche in questo *locus*, dunque, ove i due Padri alessandrini erano ormai più che sospetti agli occhi della stretta ortodossia luterana, l'*Enchiridion* non ha remore ad arruolare la loro testimonianza, mediata quasi esclusivamente, come si è visto, dalle *Centuriae*.

Questa breve analisi all'interno dell'*Enchiridion* ci ha mostrato che, seguendo le tracce di Clemente e Origene nel testo, è possibile provare la forte dipendenza dell'opera di Obenheim dalla storiografia magdeburghese, prima

⁸¹⁰ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 305.

⁸¹¹ J. OECOLAMPADIUS, *De Genuina Verborum Domini*, cit. [H6] r.-v.: «Origenes quoque super Leviticum homil. 13 quum dixisset panem mysticum in loco mundo anima non contaminata manducandum, uocassetque sancta sanctorum, exponendo cibum istum sanctum non esse communionem omnium, nec cuiusquam indigni, sed sanctorum, id multo magis uerbo attribuendum censuit subdens».

⁸¹² *Tertia Centuria*, cit., 59.

⁸¹³ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 314.

d'ora mai rilevata dalla storiografia⁸¹⁴: presenze in qualche modo anomale, ma che si potevano trarre con successo dalla propria parte, esse sono in grado di illuminare di nuova luce testi più o meno dimenticati, come il manualetto di un pastore di provincia. Opera che si rivela in fondo equilibrata soluzione al riparo dalle controversie interne alla propria parte, mai polemicamente affrontate, e che invece, nella contrapposizione aperta con il regno papista dell'Anticristo, trova identità e lineamenti.

CAPITOLO IV

I PADRI ALESSANDRINI E LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE NELLE ANTOLOGIE PATRISTICHE

⁸¹⁴ A. N. LANE, *Justification*, nell'analisi delle fonti dell'*Enchiridion* parla della dipendenza dai *Loci praecipui* di Sarcerius per quanto riguarda 32 passaggi agostiniani, e cita 11 passaggi in comune con l'opera di Musculus, ma non fa cenno alle *Centuriae*.

1. LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE COME PROBLEMA PATRISTICO: CONSENSO E CATTOLICITÀ

The fundamental theological question which is thus raised is the following: can the teachings of the churches of the Reformation be regarded as truly catholic? In view of the centrality of the doctrine of justification to both the *initium theologiae Lutheri* and the *initium Reformationis*, this question becomes acutely pressing concerning the doctrine of justification itself. If it can be shown that the central teaching of the Lutheran Reformation, the fulcrum about which the early Reformation turned, the *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, constituted a theological novelty, unknown within the previous fifteen centuries of catholic thought, the Reformers' claim to catholicity would be seriously prejudiced, if not totally discredited. ...^{815'}.

Le parole di Alister McGrath, autore di uno dei più importanti studi contemporanei sulla giustificazione, ci introducono bene all'interno della questione cui le nostre antologie risposero. Il problema- già segnalato come decisivo nella genesi delle antologie- della cattolicità e del consenso attorno alle dottrine sostenute si pose in maniera particolarmente intensa per quanto riguarda la dottrina della giustificazione, per la quale l'accusa di *novitas* teologica fu particolarmente acuta. È per questo motivo che si è scelto il *locus de iustificatione* quale oggetto particolare della nostra analisi, seguendo i passi di Lane, che ha dedicato due saggi proprio a questo tema nella sua analisi delle antologie⁸¹⁶. Proprio la centralità di questo tema nella comprensione riformata delle Scritture ha reso necessario estendere l'analisi oltre il capitolo espressamente dedicato al tema nelle antologie (*de iustificatione* et similia), ma si è guardato anche a *loci*

⁸¹⁵ A. MCGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 2005³, 211-212.

⁸¹⁶ Così Lane motiva la scelta dell'argomento della giustificazione come oggetto specifico d'analisi nelle antologie: «It [la giustificazione] is a topic that was central to the Reformation disputes. It also raised issues which had not received much attention prior to the time of the Reformation. Furthermore, the protestant doctrine of justification is a relative novelty in the theological tradition. Some would maintain that distinctive features of the protestant doctrine of justification were totally without precedent. Others would want to quantify this somewhat, but would nonetheless concede a considerable element of novelty. Either way, the search for patristic precedents for this doctrine is interesting, more so than for a doctrine like election where the Reformers manifestly stood within an Augustinian tradition»: A. S. LANE, *Justification* 2006, 69.

contigui, quali il *locus de bonis operibus, de gratia et merito, de fide*, strettamente collegati al tema della giustificazione⁸¹⁷.

Il metodo che si seguirà in questo capitolo è dettato dall'oggetto della analisi. Infatti, si studiano citazioni che provengono da un contesto originario diverso, lontano svariati secoli, e che sono reinserite in un nuovo discorso, che si proclama solidale e omogeneo a quelli. Il compilatore/autore percepisce poi il proprio discorso e quello dei Padri come note a margine delle parole della Scrittura, che intessono le pagine delle antologie e ne indicano la direzione. Per poter cogliere dunque il significato dell'operazione delle antologie, è necessario tracciare il disegno del nuovo mosaico – i *loci* delle antologie- in cui i tasselli clementini e origeniani sono inseriti, mostrandone la compatibilità e la rilevanza con il dibattito teologico del XVI secolo, per poi guardare di nuovo il mosaico originario- le opere dei Padri alessandrini- e decifrare le linee di intersezione di questi due quadri, consapevoli del fatto che entrambi- i Padri e i riformatori- concepivano la loro opera come 'illustrazione' di una Parola di cui mostrare una voce univoca.

⁸¹⁷ Così anche A. S. LANE, *Justification* 1994, 70.

2. CONSENSO CATTOLICO PER UNA GIUSTIFICAZIONE RIFORMATA? L'*UNIO DISSIDENTIUM*

Parafrasando una nota espressione di Chesterton, si potrebbe dire che l'*Unio*, come la Chiesa cattolica, è il posto ove molte verità si danno appuntamento⁸¹⁸. Il *locus de fide et operibus*, che ci accingiamo ad esaminare, è – più d'altri nell'opera – un buon esempio di quest'assunto. L'autore dell'*Unio*, presenza assai più 'defilata' e discreta nel commento ai testi rispetto ad antologie posteriori, propone un'ampia serie di letture, che dai Profeti ai Salmi, da Agostino a Bernardo, mostrino l'*una fides* del popolo d'Israele e della Nuova Alleanza nella salvezza che viene dal Signore, testimoniata allo stesso modo da Paolo e da Giacomo: una visione 'cattolica', che può ben permettersi di arruolare a certe condizioni – lo stesso Origene.

Prima di proseguire nell'analisi, è necessario dare alcune indicazioni quantitative che permettano di orientarsi nella struttura interna del *locus*, che conclude una sezione (i *loci* 4-9) in cui si tratta la predestinazione, vocazione, giustificazione e glorificazione dell'uomo, la legge e le opere della legge, la grazia e il merito. Nel centinaio di pagine del *locus*⁸¹⁹, sono comprese 61 citazioni patristiche⁸²⁰, di lunghezza parecchio diseguale; alle poche righe di alcune citazioni dell'Ambrosiaster s'accompagnano le lunghe pagine tratte da opere agostiniane. Il vescovo d'Ipbona supera dunque di larga misura, con 33 citazioni, il 50% del totale; due soli passaggi sono spuri. La latinità occidentale è per il resto

⁸¹⁸ G. K. CHESTERTON, *La Chiesa cattolica. Dove tutte le verità si danno appuntamento*, Torino 2010, ed. or. *The Catholic Church and Conversion*, New York 1927.

⁸¹⁹ *Unio* 1537, 193-292.

⁸²⁰ Bodius spesso, come si vedrà nel caso di Origene, combina e incolla insieme più passi dalla stessa opera; in questa numerazione, si è considerato 'passaggio' da contare separatamente ogni brano esplicitamente segnalato da Bodius come tale, con l'indicazione della provenienza (con nome dell'autore, libro e capitolo, oppure con la segnalazione *ibidem/idem*). Nel caso di più passi combinati assieme, ove il compilatore non abbia segnalato l'operazione di montaggio, li si è contati come unico passaggio. Tale metodo sarà seguito anche per le altre antologie.

rappresentata da altri diciotto passaggi provenienti da Cipriano, Ilario, Ambrogio (in due casi su tre si tratta in realtà dell'Ambrosiaster), Girolamo, Fulgenzio di Ruspe, Gregorio Magno, Bernardo; un brano è tratto dalla *Glossa ordinaria in epistolam Iacobi*. Solo nove passi sono tratti da padri greci, fra cui Origene, Cirillo, Giovanni Crisostomo (due brani su quattro spuri, dall'*Opus imperfectum*) e lo pseudo Atanasio (in realtà Teofilatto di Bulgaria⁸²¹). Le opere citate sono in massima parte opere esegetiche, come è uso dell'autore dell'*Unio*; maggiore varietà per quanto riguarda la produzione agostiniana. Qui alle opere esegetiche sul vangelo di Giovanni o al *De Genesi ad litteram* si affiancano brani dal *De doctrina christiana*, dalle opere antipelagiane, dall'*Enchiridion*, dalle *Epistulae*, dalle *Retractationes*. Prediletto infine il *De Spiritu et litera*, con numerosi passaggi citati.

Le parole di Paolo nella *Lettera ai Romani*, nel latino della Vulgata, inaugurano il locus: *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem, sine operibus legis* (Rm 3, 28); *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, Ei uero qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei* (Rm 4, 3-5). Il primo padre a prendere la parola è Agostino (*De ver. Domini Sermone*, 40⁸²²) che stabilisce anzitutto che *credere in Christum est medicina animae* e *Vnum est peccatum scilicet incredulitas*⁸²³. Il primato della fede viene ripetutamente segnalato: *recta fides est initium bonae vitae*⁸²⁴, fede che *a deo accipimus, fides plena et perfecta*, che è *quae credit ex Deo esse omnia bona nostra et ipsam fidem*⁸²⁵. La chiamata di Dio e le sue motivazioni sono chiarite da un brano dalle *Retractationes* agostiniane, che Bodius chiama a

⁸²¹ Cf. R. PETERS, *The Unio Dissidentium in Relation to the Use of Patristics*, cit., 150-151.

⁸²² *Unio* 1537, 196-197; si tratta del *Sermo* 143, *De verbis Evangelii Ioannis* (16, 7-11): "ego veritatem dico vobis ut ego vadam".

⁸²³ Così le glosse di Bodius.

⁸²⁴ *Unio* 1537, 197.

⁸²⁵ *Unio* 1537, 198.

rispondere alla domanda *quid elegit Deus in praedestinitis*⁸²⁶. Qui Agostino ritratta la giovanile esegesi dell'elezione di Giacobbe e della reiezione di Esaù, che ne indicava la causa nella prescienza divina: la grazia in questo caso sarebbe semplicemente *subsequens* all'atto di fede dell'uomo, previsto da Dio. Agostino rammenta qui invece la propria 'scoperta' in merito all'*initium fidei*, che proviene dalla libera e gratuita volontà divina; infatti, *non est gratia, si eam merita ulla praecedant*. È il *propositum Dei* a determinare la chiamata, che non è universale: *non enim omnium qui uocantur talis est, sed tantum electorum*. Anche il merito della fede dipende dall'elezione divina: *fides datur homini ex misericordia Dei*, commenta Bodius. La lettera agostiniana al prete romano Sisto⁸²⁷ commenta le parole di *Rm* 12,3 (*Deus unicuique partitur mensuram fidei*) dicendo che *opera quippe bona fiunt ab homine, fides autem fit in homine, sine qua illa a nullo fiunt in homine*. Infatti, prosegue Agostino, *Omne enim quod non est ex fide, peccatum est*, e dunque, commenta Bodius, *opera absque fide non sunt bona*. Le motivazioni del dono divino della fede restano oscure: *quia nec omnium est fides qui audiunt verbum, sed quibus Deus partitur mensuram fidei; sicut nec omnia germinant quae plantantur, et rigantur, sed quibus Deus dat incrementum. Fides igitur ad Christum nos trahit*- ribadisce Agostino, e con lui Bodius- *quae nisi desuper gratuito munere nobis daretur, non ipse diceret: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, attraxerit eum*. Brani dall'*Ecclesiaste*, da Osea, da Abacuc, descrivono la serena fiducia del credente, la sua sponsale unione nella fede con il Signore; le parole dell'evangelista Giovanni (*Gv* 6, 28-29) che dichiarano *opus Dei* la *fides* in Colui che Egli ha mandato, costituiscono il *fil rouge* attorno al quale si dipanano le definizioni dei padri. Alla domanda degli apostoli (*quid faciemus ut operemur opera Dei?*) risponde Agostino *In Euangelium Ioannis Tractatus* 25: *ut quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti. Si fides in nobis, Christus in nobis*, continua Agostino in *Euang. Ioann. Tract.* (49, 11 [19]):

⁸²⁶ Glossa marginale apposta da Bodius a *Retract.* I, 23, 2; si tratta della *retractatio* relativa all'*Expositio quarundam propositionum ex Epistola Apostoli ad Romanos*.

⁸²⁷ *Unio* 1537, 201-202, ep. 194.

questa incorporazione è commentata da una serie di passi veterotestamentari, che invitano a non far vanto del proprio sacrificio- come ammonisce l'Ecclesiaste, *Ne dicas in multitudine munerum meorum respiciet Dominus, et offerente me Deo altissimo, munera mea suscipiet* (Sir 7,11) - e stabiliscono quale siano i doni graditi al Signore: il sacrificio di lode (Sal 49, 14), uno spirito contrito (Is 66,2) e l'obbedienza (1Sam 15, 22). Conclude questa serie dall'Antico Testamento il passo di Michea (Mi 6, 8): *indicabo tibi o homo quid sit bonum, et quid Dominus requirat a te. Vtique facere iudicium, diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo*. Ancora a commentare la risposta del Salvatore ai discepoli, che chiedevano quale fosse l'*opus Dei*, concorre un passo⁸²⁸ di Cirillo Alessandrino, dal *Commento a Giovanni*, che ribadisce come *Deus umbras non respicit*, come glossa Bodius. Le ombre sono il *legalis cultus* al quale i Giudei si tengono stretti, mentre *fides enim salutem affert, et gratia iustificat, mandata uero legis condemnant magis*. Un brano ancora del *Commento a Giovanni* di Cirillo sottolinea che la fede è *vera de Deo cognitio*, e tale *cognitio Dei* è *vita aeterna*; il carattere affettivo, vitale, di tale conoscenza è sottolineato dallo pseudo-Agostino del *Manuale*⁸²⁹, che ricorda con toni accorati la grandezza del peccato- *peccavi peccatum grande*- e il confidente pensiero della morte del Signore: *mors Christi tota spes nostra est*. Bodius ammonisce, echeggiando le parole del testo: *Nota. Iniuriam facit Deo qui diffidit*⁸³⁰. Avendo così largamente introdotto il tema della fiducia in Dio e della vacuità di ogni vanto nelle proprie opere, l'ammonizione paolina di Rm 3, 27 (*Vbi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Factorum? Non. Sed per legem fidei*) introduce una sezione che ribadisce che 'solo' la fede, con l'accento posto su

⁸²⁸ Citato secondo la traduzione latina del Trapezunzio, letta probabilmente nella recente edizione a cura di Josse Clichtove: *Divi Cyrilli Patriarchae Alexandrini, in Evangelium Ioannis Commentaria, rursum exactius recognita: In quibus multa habentur adiecta, ultra eorum primam aeditionem, praesertim in quatuor libris intermediis, ad eosdem commentarios per Iudocum Clichtoveum Theologum superadditis...* Basileae, apud Andream Cratandrum, 1524, 64 r.-v.; cf. R. PETERS, *The Unio Dissidentium in Relation to the Use of Patristics*, cit., 168.

⁸²⁹ La citazione dal *Manuale* spezza e ricompone in un diverso ordine due parti del testo; cf. PL 40, 961.

⁸³⁰ *Unio* 1537, 213- 214.

quest'unicità, giustifica. L'Origene del *Commento ai Romani* è seguito dall'*Ambrosiaster*, che sottolinea come siamo *iustificati gratis, per gratiam ipsius e manifeste beati sunt, quibus sine labore vel opere aliquo remittuntur iniquitates, et peccata teguntur, nulla ab his requisita poenitentiae opera, nisi tantum ut credant*⁸³¹; ancora *Hilarius in Matthaeum*, canone 9 ricorda che *Fides enim sola iustificat*⁸³². *Nemo ex lege saluatur*, ribadisce Bodius ancora tramite Ilario, e *Lex non solam fidem exigit*⁸³³.

Due altre grandi questioni vengono toccate dall'*Unio* all'interno del *locus*, in punti diversi del testo; esse si possono riassumere così:

(a) *Iustitia nostra est confessio iniustitiae nostrae*⁸³⁴

L'*Unio* ripete con Agostino che *militans ecclesia non est sine macula aut ruga*⁸³⁵, *nullus hominum hic est sine peccato, charitas sola non peccat, omnes homines peccatores sunt*⁸³⁶; perfino Paolo, ammonisce l'*Unio* con Fulgenzio, *fuit hic et perfectus et imperfectus*⁸³⁷. *In eodem homo peccator et iustus*⁸³⁸, proclama Bernardo, nessun uomo può dirsi giusto su questa terra, poiché in esso è presente un

⁸³¹ *Unio* 1537, 218.

⁸³² *Unio* 1537, 218.

⁸³³ *Unio* 1537, 219-220.

⁸³⁴ Glossa di Bodius a Girolamo, *Adversus Pelagianos*, I, *Unio* 1537, 276.

⁸³⁵ Glossa di Bodius ad Agostino, lettera 95 [177] ad Innocenzo papa, *Unio* 1537, 272.

⁸³⁶ Glosse a *Augustinus ad Bonifa*. *Epistola* 5 *litera L*, *Unio* 1537, 273-275.

⁸³⁷ Glossa di Bodius a *Fulgenti lib I ad Monimum*, in particolare al passo «fuit ergo perfectus spe futurae glorificationis: fuit autem imperfectus onere corruptionis et mortalitatis. Corpus enim quod corrumpitur aggrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensus multa cogitantem. Fuit perfectus expectatione muneris: fuit imperfectus pro agitatione certaminis. Fuit perfectus quod mente seruiebat legi Dei, fuit imperfectus, quod carne serviebat legi peccati»: *Unio* 1537, 268.

⁸³⁸ Glossa a Bernardo, *Sermo V de Dedicatione*, *Unio* 1537, 279.

inestricabile dissidio fra *Simon Bar Iona*, colui che Cristo chiama beato, e *Satana*, come Cristo chiama lo stesso poco dopo⁸³⁹.

L'*Unio* riflette certamente la dottrina del *simul iustus ac peccator*, ma l'accento è diverso. Ciò è dovuto senza dubbio anzitutto alla stessa natura del testo, costruito com'è sulla base di citazioni patristiche, che si rifanno a modelli antropologici diversi rispetto a quello luterano, il quale imprime in questo senso una svolta alla storia della soggettività moderna. Ma anche nei limiti imposti dal materiale a disposizione, la nostra antologia sembra ancora una volta lontana dal radicalismo luterano. Un brano di Agostino citato dall'*Unio* illustra al meglio quanto detto. Si tratta di un brano dalla lettera 177 dell'epistolario agostiniano, in cui si affronta il problema posto dall'affermazione che l'uomo possa essere senza peccato: *diligentius pertractandum propter alios quosdam qui senserunt, atque in suis litteris memoriae mandaverunt, etiam in hac vita esse posse hominem sine peccato, non ab initio nativitatibus suae, sed conversione a peccatis ad iustitiam, et a vita reproba ad bonam vitam*. È possibile l'impeccabilità dopo la conversione? No, al contrario *si res ita habet, per gratiam Salvatoris proficiamus quidem in hac vita, deficiente cupiditate, crescente caritate: perficiamur autem in illa vita, cupiditate extincta, caritate completa. Profecto illud quod scriptum est: Qui natus est ex deo, non peccat, secundum ipsam caritatem dictum est, quae sola non peccat*. Certo, continua Agostino, *natus ex Deo, nec obediens desideriis eius, nec exhibens membra sua arma iniquitatis peccato, potest dicere: Iam non ego operor illud, sed illud quod habitat in me peccatum*. Come risolvere il dilemma? *Quoque modo se habeat ista quaestio, quia etsi non invenitur homo in hac vita sine peccato, id tamen dicitur posse fieri per adiutorium gratiae et Spiritus Dei, quod ut fiat conandum atque poscendum est, tolerabiliter in eo quisque fallitur; nec diabolica*

⁸³⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermo V de Dedicatione, Unio* 1537, 279: «[...] Recolite ex Evangelio, cui dictum sit (et utrumque in veritate, nam utrumque ab ipsa ueritate [sic] dictum) Prius quidem, Beatus es, Simon Bar Iona, nec multo post. Vade retro, Satana. Vnus ergo utrumque, etsi non utrumque ex uno. Illud enim ex patre, istud ex homine, ipse tamen utrumque erat. Vnde Bar Iona? Quia caro et sanguis non reuelavit ei, sed Pater ei quod locutus est revelavit. Unde Satan? Quia sapuit quae erant hominum, non quae Dei»; cf. PL 183, 533.

impietas, sed error humanus est elaboranda et optanda affirmare, etiamsi quod affirmat non possit ostendere: id enim credit fieri posse, quod certe laudabile est velle. Agostino, ribadendo la propria posizione in proposito, ammette comunque con benevolenza le ‘buone intenzioni’ di coloro che ritengono possibile uno stadio che è lodevolissimo desiderare; l’unico errore che non si può accettare è che qualcuno *dicat se non habere peccatum*. L’ *Unio* sceglie di citare questo brano, il più ‘politico’ all’interno di una lettera- rivolta da Agostino a papa Innocenzo per chiedergli di interrogare Pelagio- ove con chiarezza è sviluppata la dottrina della grazia agostiniana e sono elencati gli errori pelagiani da condannare. Ciò sembra rivelare, oltre alla consueta attitudine ‘ecumenica’, una posizione teologica molto più positiva sulle opere postbattesimali rispetto a quella luterana. Sembra inoltre di poter leggere dietro le righe la necessità di smentire posizioni che valorizzavano al massimo il ruolo del libero arbitrio e l’impeccabilità del cristiano, quali quelle anabattiste.

(b) *Concordantia Iacobi et Pauli.*

*Si sola fide saluamur, quomodo ergo intelligendae sunt auctoritates istae quae cum praecedentibus discordare videntur*⁸⁴⁰? Con queste parole l’*Unio* si mostra ben consapevole che il problema della *concordantia dissonantium canonum* non si pone appena a livello patristico, ma ha le sue radici in contraddizioni interne al Nuovo Testamento, di cui va mostrato il carattere solo apparente. Così, stabilito il *prius* ermeneutico- *sola fide saluamur*- sono spiegabili passi come Gc 2, 20-26- *fides sine operibus mortua est*- Rm 2, 13- *factores legis iustificabuntur*- o Gal 5,6- *fides quae per charitatem operatur*. Tale sintesi è interpretata bene dalla *quaestio* 76 delle *Diversae Quaestiones Octoginta tres*⁸⁴¹: *non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae*

⁸⁴⁰ *Unio* 1537, 246.

⁸⁴¹ *Unio* 1537, 247-248.

Pauli et Iacobi, cum dicit unus iustificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit inanem esse fidem sine operibus, quia ille dicit de operibus quae fidem praecedunt, iste de his quae fidem sequuntur. A maggior chiarezza, parla ancora l'Agostino In Psal. 31: Iacobus enim in Epistola sua, contra eos qui nolebant bene operari de sola fide praesumentes, ipsius Abrahae opera commendavit, cuius Paulus fidem: et non sunt sibi adversi Apostoli. Dicit autem opus omnibus notum, Abraham filium suum immolandum Deo obtulit. Magnum opus, sed ex fide. Laudo superaedificationem operis, sed video fidei fundamentum: laudo fructum boni operis, sed in fide agnosco radicem... L'Unio glossa fides ipsa necesse est ut operetur⁸⁴², e segue il ragionamento agostiniano, che mira a mostrare come non solo Giacomo non contraddice Paolo, ma Paolo non contraddice se stesso: Non ergo Iacobum apostolum Paulo, sed ipsum Paulum ipsi Paulo opponamus, et dicamus ei: Hac nos quodammodo permittis impune peccare, cum dicis: Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus: et hac dicis: Fides quae per dilectionem operatur. Quomodo hac quasi securus fio, si operatus non fuero: hac autem nec spem, nec ipsam fidem videor habere bonam, nisi operatus fuero per dilectionem? Te ipsum audio, Apostole. Certe fidem mihi hic sine operibus vis commendare: opus autem fidei dilectio est; quae dilectio vacare non potest, nisi et mali nihil operetur, et quidquid potest boni operetur. Se prima si era stabilito che la fides è opus Dei, ora si aggiunge che opus fidei dilectio est. Alcune pagine prima, un brano dal commento all'epistola di Giacomo della Glossa ordinaria spiegava che

Quod Abraham per fidem sine operibus iustificatus dicitur, de operibus quae praecedebant intelligitur, quia per opera quae fecit iustus non fuit, sed sola fide. Hic de operibus agitur, quae fidem sequuntur, per quae amplius iustificabitur, cum iam per fidem fuisset iustus. Vnde Paulus: Fide Abraham obtulit Isaac cum tentaretur, haec oblatio est opus, et testimonium fidei et iustitiae etc⁸⁴³.

Una delle edizioni dell'*Unio* (Unio 1541), stampata a Basilea, riportava nel titolo, accanto al consueto genitivo *dissidentium*, il sintagma *locorum scripturae*:

⁸⁴² *Unio* 1537, 249.

⁸⁴³ *Unio* 1537, 221; cf. *Biblia cum glossa ordinaria. Pars IV*, Argentorati, apud Adolphium Rischium, 1481, 521.

unione, conciliazione dei passi discordanti della scrittura. Da questa unione si potrà avere l'unità del mondo cristiano che l'autore desidera e promuove. Un tale intento spiega l'inserimento di questi brani agostiniani che erano diventati parte di una tradizione esegetica di *concordantia evangelica*, recentemente e bruscamente interrotta da Lutero. Il riformatore sassone infatti, pur non eliminando dal canone la lettera di Giacomo, sprezzantemente marchiata come *Stroh-Brief*, lettera di paglia, avrebbe dato il suo cappello di dottore- così diceva- a chi fosse stato in grado di riconciliare Paolo e la lettera di Giacomo⁸⁴⁴. Ma tale frattura viene presto, in qualche modo, ricucita; e se il Melantone dei *Loci prima aetas* unisce ad una prudente neutralizzazione di passi paolini 'scomodi' come 1 Cor 13, che stabilisce il ripetuto primato della carità⁸⁴⁵, solo una timida conciliazione del passo di Giacomo con Romani⁸⁴⁶ sin dall'*Apologia della Confessione Augustana* svilupperà poi una dottrina delle buone opere molto più sensibile al richiamo della lettera 'cattolica'⁸⁴⁷. Ma è soprattutto la teologia 'strasburghese' e svizzera a comprendere in maniera più simpatetica la lettera di Giacomo, come mostra il caso di Martin Bucer. Uno specifico passaggio del *Commento ai Romani*, cui si è già accennato al capitolo secondo, è dedicato alla *conciliatio* dei passaggi neotestamentari *reddid unicuique secundum facta sua* e *nemo ex factis iustificabitur*⁸⁴⁸, che *sane videntur inter se pugnare. Bona opera causas esse beneficiorum dei, cum deus*

⁸⁴⁴ R. BAINTON, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nashville 1950, 342.

⁸⁴⁵ CR 21, 184; Melantone afferma che nel contesto Paolo non parla di giustificazione ma amore del prossimo.

⁸⁴⁶ CR 21, 185: *quadrat autem ad hanc meam expositionem aptissime... ut satis adpareat eum hoc tantum docere, quod in iis intermortua sit fides, qui fructum fidei non faciunt, quanquam in speciem credere videantur.*

⁸⁴⁷ Cf. CR 21, 488-492; CR21, 478 già affermava, contro ogni antinomismo: *Sunt enim facienda opera, propter mandatum Dei, item ad exercendam fidem, item propter confessionem et gratiarum actionem; poi Iacobus recte negat nos tali fide iustificari, quae est sine operibus. Quod autem dicit nos iustificari fide et operibus, Certe non dicit nos per opera renasci, Neque hoc dicit, quod partim Christus sit propiciator, partim opera nostra sint propiciatio. Nec describit hic modum iustificationis, Sed describit quales sinti usti, postquam iam sunt iustificati et renati* (CR 491). Cf. per la dottrina delle buone opere melantoniane C. E. MAXCEY, *Bona Opera: A Study in the Development of the Doctrine in Philip Melancthon*, Chicago 1980.

⁸⁴⁸ M. BUCER, *Metaphrasis ... in Epistolam ad Romanos...*, cit., 115-121. Una traduzione inglese della *Conciliatio* è data da Lugioyo in appendice al suo testo, cf. B. LUGIOYO, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, cit., 209-222.

*id passim in Scriptura testetur, non potest ambigi, afferma Bucer con decisione. Omnino igitur probe facta, causae sunt, ut Deus nobis benefaciat, sed non primae, nec per se, uerum secundariae, et id etiam non nisi ex ultronea benevolentia dei*⁸⁴⁹. Ancora, *proinde indubitatum fuerit apud sanctos, quae pie recteque homines faciunt, causas esse, cur illis Deus praeterea beneficia sua conferat, meritaque recte vocari, ita, ut merces vocaturi, quod Deus illis rependit. La conciliatio qui proposta accorda uno spazio reale all'opera degli uomini, poiché all'immensa bontà divina parve bene ut cum reliqua bona, tu maxime haereditas vitae aeternae, nostrum in ipsius placita studium, consequantur, utque bonis operibus, ad quae ipse nos condidit, quaeque ipse parat et perficit, ad nostram ipsorum salutem cooperemur.*

Anche Oecolampadius, un altro importante candidato alla paternità dell'*Unio*, tratta brevemente il problema. Le *Adnotationes in Romanos*⁸⁵⁰, attestando la manifesta pugnantia inter Iacobum et Paulum, spiegano così:

Possunt tamen ita concordari, quod Iacobus loquatur de iustificatione apud homines, quae fit operibus: Paulus vero de iustificatione apud deum, quae fide. Iacobus item magna ex parte de fide ficta et mortua loquitur: Paulus vero de vera fide. Et quod adhuc urget Iacobus, Videtis quomodo ex operibus iustificetur homo, et non ex fide tantum: loquitur de operibus quae ex fide procedunt, si operandi tempus adsit. Fides enim nacta opportunitatem, ociosa esse nequit. Perfecta opera sine fide non inveniuntur: fides autem absque operibus. Unde sapiens raptus est, ne malitia mutaret intellectum. Obiiciunt praeterea Cornelium centurionem, cuius orationes et eleemosynae deo placuerunt, quamvis nondum cognovisset Christum: de quo quidam dicunt, opera eius fuisse mortua: ut Chrysostomus sermone de fide et operibus. Verum cum placuerit deo, indicium est et ipsum placuisse deo, et habuisse fidem, et praeterea spiritu dei actum. Impossibile enim est sine fide placere deo. Et nemo fidem absque spiritu habet. Proinde coram deo iustificatus erat, sed conscientia eius non dum firmata cognitione Christi, et mysteriorum signis, sicut et de patribus veteris testamenti credo, quorum plerique fidem habuerunt in deum absque certa Christi notitia: nam et spiritu dei agebantur. Christum autem agnoscere coeperunt, illo seipsum apud inferos praedicante, 1. Pet. 4.

⁸⁴⁹ M. BUCER, *Metaphrasis ... in Epistolam ad Romanos...*, cit., 116.

⁸⁵⁰ J. OECOLAMPADIUS, *In Epistolam B. Pauli Ad Rhomanos Adnotationes*, Basileae, apud Andream Cratandrum, 1525, 39 v.

Il discorso di Oecolampadius si limita a proporre una lettura di Giacomo accomodata a lenti paoline, senza andar più oltre come farà Bucer più tardi⁸⁵¹. D'altronde, la citazione che fa l'*Unio* del passo della *Glossa in epistolam Iacobi*, che parla di opere *per quae amplius iustificabitur*, potrebbe indicare una sensibilità come quella bucerana, che ammette un ruolo 'ulteriore' delle opere, secondario ma necessario, nella giustificazione.

(c) *Sola fide sine operibus homo iustificatur*: Origene nell'*Unio*

La sezione che abbiamo indicato, i *loci* 4-9 dell'*Unio*, prevede un solo passaggio origeniano. Esso è posto a commento delle parole di Paolo (Rm 3, 27), *Vbi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. per quam legem? Factorum? Non. Sed per legem fidei*. Il testo citato compare nell'*Unio* sin dall'edizione del 1527 e le glosse che lo accompagnano rimangono pressoché stabili: *Sola fides iustificat, Vnde Iudaeis iactantia contra gentes, Sola fide sine operibus homo iustificatur, Opera sine fide inania sunt*⁸⁵². Dopo il brano origeniano, l'*Unio* propone un passaggio dal Deuteronomio (22, 9-11):

Non seres vineam tuam altero semine ne et sementis quam seuisti et quae nascuntur ex vinea pariter sanctificentur. Non arabis in boue simul et asino. Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est, etc⁸⁵³.

⁸⁵¹ Bisogna qui ricordare, tra l'altro, che la prima edizione dell'*Unio* precede di un decennio la *Metaphrasis* bucerana.

⁸⁵² *Unio* 1527, ff. P r-v., con le glosse *Unde Iudaeis iactantia contra gentes. Sola fide sine operibus homo iustificatur, Opera sine fide inania sunt*. In *Unio* 1528 la citazione è a 128 r.-v.; le glosse sono le stesse di *Unio* 1537, e compare, dopo il brano origeniano, la citazione da *Deut* 22, prima assente. L'*Unio* 1532 riporta il brano a ff. 79 r-v., nella stessa posizione, senza però la citazione dal Deuteronomio; l'edizione non riporta glosse marginali ma nell'*index* le voci *Opera sine fide inania sunt, Sola fide sine operibus homo iustificatur* e *Unde Iudaeis* riportano a questo brano.

⁸⁵³ *Unio* 1537, 216.

Il suo inserimento in questo contesto sembra motivato da un'esegesi simile a quella che fa Origene in *Comm. Rom.* II, 9, che invita a intendere queste prescrizioni in modo spirituale; anche Tommaso d'Aquino nella *Summa*, sostiene che le osservanze dell'antica legge, come quella per esempio di non tessere un vestito con lana e lino, possono essere considerate prive di ragione per il fatto di non avere una giustificazione in sé medesime, al contrario di quelle della nuova legge; tali osservanze potevano avere una ragione solo in quanto cioè prefiguravano o escludevano altro. Il contesto della citazione origeniana nell'*Unio* infatti è la novità della nuova alleanza e la vacuità di ogni vanto nelle proprie opere. Le glosse marginali ci aiutano poi a comprendere il punto principale che l'*Unio* intende ribadire tramite la citazione, il motivo per cui è stata scelta: *iustificati sola fide*.

Ma ecco il brano origeniano per intero, così come lo propone l'*Unio*:

Igitur cum superius ostendisset Apostolus, quid esset amplius Iudaeo, aut quae utilitas circuncisionis et docuisset quia primis credita sunt illis eloquia Dei, et per haec visus fuisset extollere eorum iactantiam, qua adversus gentiles erigi solent, et rursum contra haec in sequentibus obiecit iustitiam Dei per fidem Iesu Christi esse in omnes qui credunt, neque habere aliquam distinctionem, sed omnes deliquisse Iudaeos et Graecos, et egere gloria Dei, et iustificari per gratiam ac redemptionem quae est in Christo Iesu, ipsumque esse propiciatorium per fidem, et iustificari ab eo qui ex fide est, nunc iam velut conclusionem assertionum suarum ponens in hoc loco dicit. Ubi est ergo gloriatio tua? Etc. Et dicit sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo, iustificetur, etiam si nihil operis ab eo fuerit expletum. Per fidem enim iustificatus est latro sine operibus legis, quia super hoc Dominus non requisivit, quid prius operatus fuisset, nec expectavit quid operis cum credidisset expleret, sed sola confessione iustificatum, comitemque sibi paradisum ingressurus assumpsit. Sed et mulier illa, quae in Evangelio secundum Lucam refertur, quae ad pedes Iesu audivit. Remittuntur tibi peccata tua, et iterum. Fides tua te salvam fecit, vade in pace. Sed et in multis euangelij locis hoc sermone usum legimus salvatorem, ut credentis causam dicit esse salutis eius. Igitur iustificatur homo per fidem, cui ad iusticiam nihil conferunt opera legis. Ubi vero fides non est, quae credentem iustificat, etiam si opera quis habeat ex lege, tamen quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum iustificare non possunt, si eis deest fides, quae est signaculum eorum qui iustificantur a Deo. Quis autem vel iusticia sua gloriabitur, cum audiat Deum per prophetam dicentem: Quia omnis iustitia vestra sicut pannus mulieris menstruatae? Sola igitur iusta gloriatio est, in fide crucis Christi⁸⁵⁴.

⁸⁵⁴ *Unio* 1537, 215-216.

Per comprendere le modalità della citazione dell'*Unio*, occorre adesso riportare per intero il passaggio, così come si trova nell'edizione merliniana:

Ubi est gloriatio tua? Exclusa est. Per quam legem? Operum? non: sed per legem fidei. Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis. Item ac saepius commonemus eos qui scripta Pauli diligentius advertere cupiunt: distinctionem illam quam supra diximus observare tenacius: quo nunc circumcisionis causam nunc praeputii id est iudaeorum vel gentilium: discreto semper tramite prosequatur. Si enim paululum quid fugerit legentem: continuo angusta haec intelligentiae semita pertubabitur. Igitur cum superius ostendisset apostolus quid esset amplius iudaeo, aut quae utilitas circumcisionis et docuisset quia primis credita sunt illis eloquia dei, et per haec visus fuisset extollere eorum iactantiam: qua adversus gentiles erigi solent: et rursum contra haec in sequentibus obiecisset iustitiam dei per fidem Iesu Christi esse in omnes qui credunt: neque habere aliquam distinctionem: sed omnes deliquisse: iudaeos et graecos: et egere gloria dei et iustificari per gratiam ac redemptionem quae est in Christo Iesu:, ipsumque esse propiciatorium per fidem, et iustificari ab eo qui ex fide est, nunc iam velut conclusionem assertionum suarum ponens in hoc loco dicit. Vbi est ergo gloriatio tua? Exclusa est. per quam lege? Operum? Non: sed per legem fidei. Et dicit sufficere solius fidei iustificationem: ita ut credens quis tantummodo iustificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum. Imminet igitur nobis qui integra esse scripturam apostoli conamur asserere, et ordine suo cuncta constare: ut requiramus quis sine operibus sola fide iustificatus sit. Quantum igitur ad exemplum pertinet: sufficere arbitror illum latronem qui cum Christo crucifixus clamavit ei de cruce. Domine Iesu memento mei cum veneris in regnum tuum. Nec aliud quicquam describitur boni operis eius in evangeliiis, sed pro hac sola fide ait ei Iesus: Amen dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso. Aptemus nunc, si videtur huius latronis verba causae apostoli Pauli: et dicamus ad iudaeum: Ubi est ergo gloriatio tua? Certum quia exclusa est; exclusa autem non per legem operum, sed per legem fidei. Per fidem enim iustificatus est hic latro sine operibus legis, quia super hoc dominus non requisivit quid prius operatus esset⁸⁵⁵, nec expectavit quid operis cum credidisset expleret: sed sola confessione iustificatum comitemque sibi paradisum ingressurus assumpsit. Sed et mulier illa quae in Evangelio secundum Lucam refertur: quia cum cognovisset quod Iesus recubuit in domo pharisaei: attulit uas unguenti: & stans retro ad pedes eius ac flens lacrymis lauit pedes eius: & capillis capitis sui deterisit: & osculabatur: atque ungebat unguento. Videns autem pharissaeus qui eum vocauerat: dixit intra semetipsum. Hic si esset propheta sciret utique quae et qualis est mulier quae tangit pedes eius: quia peccatrix est. Iesus autem dixit ad eum parabolam quingentorum vel quinquaginta denariorum; et ex nullo legis opere, sed pro sola fide ait ad eam. Remittuntur tibi peccata tua, et iterum: Fides tua te salvam fecit vade in pace. Sed et in multis Evangelii locis hoc sermone usum legimus Salvatorem, ut credentis causam⁸⁵⁶ dicat esse salutis eius. ex quibus omnibus claret quod recte arbitratur Apostolus iustificari hominem per fidem sine operibus legis. Sed fortassis haec aliquis audiens resolvatur, et bene agendi

⁸⁵⁵ L'*Unio* riporta *fuisse*.

negligentiam capiat: siquidem ad iustificandum fides sola sufficiat. Ad quem dicemus quia post iustificationem si iniuste quis agat, sine dubio iustificationis gratiam spreuit. Neque ob hoc quis accipit veniam peccatorum: ut rursum sibi putet peccandi licentiam datam. Indulgentia namque non futurorum: sed praeteritorum criminum datur. Igitur ut ad praepositum redeamus iustificatur homo per fidem: cui ad iustificandum nihil conferunt opera legis. Ubi vero fides non est, quae credentem iustificet, etiam si opera quis habeat ex lege, tamen quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum iustificare non possunt, si eis deest fides, quae est signaculum eorum qui iustificantur a deo. sicut supra diximus, quia credidit Abraham Deo, et reputatus est ei ad iustitiam. Tantum est, ut is qui iustificatur per gratiam fidei: dicat secundum Paulum. quia gratia dei quae data est mihi inanis non fuit. Excluditur ergo omnis gloriatio quae ex legis operibus uenit. Et ut adhuc manifestius fiat quod dicimus, exemplum dabimus ex his quae in Evangelio scripta sunt, ubi ascendit Pharissaeus et publicanus ad templum Dei: et stans (inquit) Pharissaeus in medio, dicebat. Deus, gratias ago tibi, quoniam non sum sicut caeteri homines raptores iniusti adulteri: sicut publicanus iste. Ieiuno bis in sabbato: decimas do, omnium quae possideo, et reliqua, et haec fortassis vere dixerit: sed secundum domini sententiam iactantiae morbo corruptus non descendit iustificatus de templo. Talis ergo gloriatio: quae veniebat ex operibus legis, quia non habet humilitatem crucis Christi. In qua qui gloriatur audi quid dicit. Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. Vides Apostolum non gloriantem super iustitia sua, neque super castitate, neque super sapientia, neque super caeteris virtutibus vel actibus suis, sed apertissime pronuntiantem et dicentem: Qui gloriatur, in Domino gloriatur. Et sic exclusa est Judaica gloriatio, non per legem operum, sed per legem fidei quae est in Christo Jesu, in cuius cruce gloriatur Apostolus. Quis enim recte uel super castitate sua gloriabitur, cum scriptum legat, quia si quis aspexerit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo? Unde et propheta dicit: Quomodo gloriabitur quis castum se habere cor? Aut quis gloriabitur super sapientia, cum scriptum videat, quia mundus per sapientiam non cognovit Deum: et ideo placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, et iterum. Quae stulta sunt mundi elegit deus, ut confundat sapientes. Quis autem uel super iustitia sua gloriabitur, cum audiat deum per Prophetam dicentem: quia omnis iustitia vestra sicut pannus mulieris menstruatae? Sola igitur iusta gloriatio est, in fide crucis Christi⁸⁵⁷.

Come si vede, l'*Unio* presenta come un unico passaggio un testo ricavato da un attento lavoro di taglio e cucitura del brano origeniano, compiuto in maniera precisa e senza particolari forzature; una piccola zeppa serve ad evitare il lungo passaggio evangelico: *et mulier illa, quae in Evangelio secundum Lucam refertur, quae ad pedes Iesu audiuit*. Quest'insignificante aggiunta, che per quanto mi risulta è l'*Unio* a proporre per prima, qualora la si dovesse ritrovare in altri

⁸⁵⁷ *Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, in aedibus Joannis Parvi et Jodoci Badii Ascensii, 1512, fo. CLVII r.- v. [= PG 14, 952 C- 954 D; cf. ORIGENE, *Commentaire sur l'épître aux Romains Livres 3-5*, a cura di C.P. HAMMOND BAMMEL, (SC 539), Paris 2010, 146-154].

testi sarebbe un chiaro indizio di dipendenza dalla nostra antologia. Ma c'è un interessante antecedente di citazione del passo, che risulta ancora più significativo per la fonte da cui proviene. Si tratta delle già citate *Adnotationes in Romanos* di Johannes Oecolampadius, a commento di *Rm* 3, 28, che recitano così:

Colligimus et concludimus, fide iustificari hominem absque operibus legis, qualiacunque praecepta sunt in lege. Origenes hunc locum aperte declarat, dicens, sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo, iustificetur, etiam si nihil ab eo operis fuerit expletum. Huius exemplum idoneum arbitror latronem cum Christo crucifixum, cuius cum non describitur aliud bonum opus, quàm quod clamavit: Memento mei domine, dum veneris in regnum tuum. et pro sola hac fide audiit: Hodie mecum eris in paradiso. Opponatur ergo latro ille alteri abundanti operibus, et apparebit hic latro iustificatus sine operibus legis: quia dominus non requisivit ab eo, quid prius operatus fuerit, nec expectavit quid operis expleret cum credidisset: sed solius fidei iustificatione comitem in paradysum assumpsit. Insuper et mulier in Evangelio Lucae non pro opere legis, sed pro sua fide audivit: Remittuntur tibi peccata. Sed fortasse haec audiens, bene operandi negligentiam arripit? Huic dicitur, quod si quis post iustificationem iniuste agit, sine dubio iustificationis gratiam spernit. Quippe non ideo datur uenia, ut rursum liceat peccare. Indulgentia enim nobis non futurorum, sed praeteritorum criminum promittitur⁸⁵⁸.

L'unico passo patristico citato da Oecolampadius a commento del testo paolino è Origene: è dunque il riformatore di Basilea il primo a introdurre nel discorso teologico sulla giustificazione per fede questa citazione, seguito a breve battuta dall'*Unio*, poi-come si vedrà in conclusione di questo capitolo- da Bucer: una trafila significativa.

Ma è necessario adesso andare brevemente a guardare il contesto di partenza della citazione origeniana. Si è già dato nel primo capitolo un quadro generale dell'esegesi origeniana della lettera paolina; essa parte da motivazioni e linee ermeneutiche molto diverse da quelle che si sono delineate sin qui nell'*Unio*, che parte da un'esegesi fondamentalmente agostiniana. Come scrive Mark Reasoner,

⁸⁵⁸ J. OECOLAMPADIUS, *In Epistolam B. Pauli*, cit, 37 r.

it would be a mistake simply to read the paragraphs in Origen's commentary on 3, 21-28 and not examine what he says about justification by faith throughout his commentary and his other writings. In some places Origen sounds like a reformer, saying that faith alone is what saves ... Yet Origen also makes clear that faith and works are inseparable... The contradiction that we see in Origen, based on viewing him through Reformation lenses, is resolved when we see that Origen defines being "in Christ" as being in the virtues, including righteousness⁸⁵⁹.

La giustificazione è concepita nel *Commento a Romani* come un processo, per cui coloro la cui giustificazione è iniziata per fede hanno bisogno della perfezione tramite le opere. Come scrive Maurice Wiles, per Origene

our relationship to Christ is automatically our relationship to wisdom, righteousness, truth and all the other virtues. To be 'in Christ' is to be 'in' all the virtues; to have Christ in us is to have them in us. To be 'in Christ' is the same as to serve him, and to be his servant is to be the servant of all the virtues. To put on Christ is to put on all the virtues, and conversely to put on the armor of God is to put on Christ. Clearly therefore according to this analysis there can be for Origen no faith without works. Faith in Christ does not need to be supplemented by the virtuous life; it is the adoption of the virtues. Thus the connection between faith and works is a logically necessary one⁸⁶⁰.

Inoltre, se si guarda con più attenzione a uno dei "favorite case study for the question of justification", il ladrone pentito sulla croce, esso fa la sua apparizione nel *CommRom*, oltre che in questo passo, anche nel commento a *Rm* 6,5, in cui Origene spiega cosa significa essere *complantati similitudini morti Christi*. Il ladrone, con la sua confessione di fede e il ripudio del compagno sulla croce che bestemmiava Cristo, *per haec* [tali 'opere'] *complantari visus sit similitudini mortis ejus, sed et resurrectioni ejus complantatus sit per hoc quod ei dicitur: Hodie mecum eris in paradiso. Digna erat planta paradisi, quae arbori vitae sociata est* (*CommRom* V, 9). In questo passo, Origene chiarisce che anche nel caso-limite del ladrone «works in which one can boast do not save, but a full faith necessarily accompanied by works brings God's salvation⁸⁶¹».

⁸⁵⁹ M. REASONER, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Louisville, KY 2005, 25.

⁸⁶⁰ M. WILES, *Divine Apostle. The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, London 1967, 114.

⁸⁶¹ M. REASONER, *Romans in Full Circle*, cit., 26.

Infine, non si dimentichi che il significato corretto della proposizione *iustificati per fidem*, secondo l'incipiente 'ortodossia' codificata da Melantone, è così attestato dalla *Confessio Augustana* (1530): *propter Christum per fidem*⁸⁶², in modo da escludere anche l'*opus fidei* dalle opere di cui si nega la capacità di giustificare. È Cristo a giustificare, mediante la fede che è meramente 'imputata' all'uomo. Ciò esclude la predestinazione *post praevisa merita*, che è invece la modalità in cui Origene spiega la predestinazione in *CommRom*⁸⁶³. Si può affermare con Romano Penna che

Origene non è Pelagio. Nel commento a Rm 11, 5-6 egli distingue in maniera curiosa ma interessante tra una «grazia senza elezione», che è quella iniziale di tutti coloro che giungono alla fede in Cristo, e «una con elezione», che è quella che adorna di opere di virtù e purezza di cuore il cristiano giustificato e moralmente impegnato (cf. 1177 CD). La distinzione può essere discutibile, soprattutto per quanto riguarda la sua formulazione e l'uso apparentemente improprio del termine «elezione», che finisce per avere una valenza morale. In ogni caso, è evidente che Origene afferma a chiare lettere il «regime» della grazia di Dio come dato insostituibile e comprensivo di tutta l'esistenza cristiana. E tuttavia il suo insistente ritorno sul tema del retto agire etico considerato nell'ottica di non rendere vana la grazia (cf. 1178 CD- 1179 A; e anche il commento a Rm 3,27-28), più che non sul tema primario di quella che S. Agostino chiamerà *sola gratia* e Lutero *nuda misericordia* (di Dio), colloca l'Alessandrino in una prospettiva prevalentemente umanistica⁸⁶⁴.

Le ultime parole di Penna ci aiutano a formulare un giudizio sull'operazione che compie l'*Unio* nel *locus de fide et operibus*: un discorso che 'suona' luterano, contenendo i principali temi di tale predicazione, e che viene come tale condannato dagli *Indici* delle facoltà di teologia, ma che propende 'umanisticamente' a valorizzare, seppure discretamente, le buone opere, in vista

⁸⁶² La *Confessio* recita così, all'art. IV: «Item docent, quod homines non possint *iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipere et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso, Rom. 3 et 4*»; cf. *Concordia Triglotta, The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church, German-Latin-English*, St. Louis Mo 1921, 44.

⁸⁶³ In cui preferisce questa soluzione a quella della preesistenza delle anime, esposta in *Prin.*

⁸⁶⁴ R. PENNA, *Interpretazione origeniana ed esegesi odierna di Rm 9, 6-29*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. PERRONE, Genova 1992, 119- 140, 139-140.

di una *conciliatio* ermeneutica ed ecclesiologica. La stessa chiamata in causa del passo origeniano poteva pericolosamente segnalare o insinuare una diversa comprensione dei termini della giustificazione. Così, come vedremo in appendice a questo capitolo, questo passo avrà un'altra fortuna nella Riforma: Melantone, novello Lacoonte, rifiuterà il dono portato da un 'Origene pro sola fide', inconsueto avvocato delle dottrine protestanti, e riconoscerà che esso porta con sé concezioni- positivamente accolte da un Oecolampadius o un Bucer- estranee alla propria visione dottrinale; altri teologi luterani, come vedremo subito nelle antologie di Hamelmann o Obenheim, riterranno invece che si possa arruolare Origene senza timore fra le voci di un consenso genuinamente (gnesio) luterano. *L'Unio, Vermittlungstheologie*, lascia aperte tutte le possibilità.

3. LA DOTTRINA DI UN AUTENTICO LUTERANO: ANDREAS MUSCULUS E LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE IN *ENCHIRIDION* E *COMPENDIUM*

Christ steps into the courtroom, invites the sinner to approach him, lifts him on his shoulders and carries him to his father who sits in the judge's seat. First he turns to the sinner. "*Confide fili!*" he speaks, "be of good cheer! I shall make a plea to our father as earnestly and dedicatedly as if your case were my own". Next he turns to God. "Father", he says "here is a poor sinner who has come to me prayerfully seeking counsel and succor. He has reminded me of the love I have shown to the world by dying and rising again in obedience to your command. I beg you now to continue to help him, as you have helped him in the past and, when the time comes, to perfect him with your righteousness". And to this plea God the Father replies: "My dearest son, I am well pleased with you. You have paid for this sinner with your own obedience to me, having full satisfied all my demands. I can refuse you nothing. Go, take him with you⁸⁶⁵".

⁸⁶⁵ A. MUSCULUS, *Grüntliche Anzeigung...*, cit., tr. in. di G. STRAUSS, *Law, Resistance, and the State: The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton 1986, 192, che la cita come un brillante esempio di drammatizzazione popolare del concetto forensico- melantoniano- di giustificazione.

La nostra analisi del ruolo di Origene nell'*articulum stantis et cadentis Ecclesiae* della dottrina luterana avrà come oggetto, per quanto riguarda Andreas Musculus, le due antologie già scelte per l'analisi nel precedente capitolo, ovvero l'*Enchiridion* e il *Compendium*. Si procederà quindi dapprima ad un'analisi generale, quantitativa e qualitativa, dei due *loci iustificatio ex fide, sine operibus legis, e opera non iustificant, nec praecedunt, sed sequuntur iustificatum* dell'*Enchiridion* (loci 17-18), per poi guardare ai corrispettivi *loci* del *Compendium* (*de iustificatione hominis* e *de bonis operibus et novitate vitae*, loci V-VI), per delineare più compiutamente il sottofondo luterano delle scelte di Musculus.

Si dia anzitutto qualche dato numerico: nell'*Enchiridion*, si hanno 121 citazioni nel primo dei due *loci*, 103 nel secondo. Gli autori citati sono, per numero di citazioni: Agostino (21 citazioni⁸⁶⁶ nel *locus de iustificatione* + 53 *opera non iustificant*), Bernardo (18 + 16), Crisostomo (15 + 3), Ambrogio⁸⁶⁷ (16 + 7), Origene (11 + 10), Girolamo (6 + 5), Ilario (8 + 2), Fulgenzio (7 *de iustificatione*), Ireneo (3 + 4), Cirillo (4 + 1), Basilio (4 *de iustificatione*), Tertulliano (3 *de iustificatione*), Lattanzio (1 + 1), Eusebio (1 *de iustificatione*), Gregorio Magno (1 *de iustificatione*), la Glossa ordinaria (1 *de iustificatione*), Massenzio (1 *de iustificatione*), Cipriano (1 *in opera non iustificant*).

Il *Compendium* invece, su un totale di 58 brani patristici del primo *locus* e 116 del secondo, riunisce citazioni di: Agostino (14 citazioni⁸⁶⁸ nel *locus de iustificatione* + 67 *de bonis operibus*), Bernardo (7 + 11), Girolamo (6 + 6), Crisostomo⁸⁶⁹ (7 + 7), Origene (5 + 8), Ambrogio⁸⁷⁰ (11 + 5), Fulgenzio (4 *de bonis operibus*), Ilario (3 *de iustificatione*), Ireneo (1 + 2), Basilio (1 + 1), Gregorio magno

⁸⁶⁶ 2 in realtà spurie.

⁸⁶⁷ 5 citazioni spurie (Ambrosiaster).

⁸⁶⁸ Tre spurie, due dal *Manuale* e una dal *De vera et falsa poenitentia*.

⁸⁶⁹ 3 spurie, provenienti dall'*Opus imperfectum*.

⁸⁷⁰ 6 citazioni spurie (Ambrosiaster).

(2 *de bonis operibus*), Eusebio (1 *de iustificatione*), Massenzio (1 *de iustificatione*), Ignazio martire (1 *de iustificatione*).

Il dato che rimane fermo in entrambe le antologie è il netto predominio dei brani agostiniani nel *locus de bonis operibus*: sia nell'*Enchiridion* che nel *Compendium*, essi superano il cinquanta per cento del totale. Ma nel *locus de iustificatione* la situazione è molto diversa, e Padri greci e latini gareggiano ad armi pari con il vescovo di Ippona. Fra i latini, il primo posto dopo Agostino va sempre a Bernardo, il Padre forse più amato da Lutero dopo Agostino, sin dai primissimi anni ad Erfurt, ove il maestro dei novizi lo confortò con le parole del monaco di Chiaravalle⁸⁷¹. Fra i Greci il primo padre è il Crisostomo, seguito molto da vicino da Origene, che nel *locus de iustificatione* occupa invero una parte importante dell'argomentazione.

Riguardo alle fonti, Anthony Lane⁸⁷² identifica- senza indicarli- nei 224 estratti dei due *loci* interessati dell'*Enchiridion* 51 passaggi che potrebbero essere stati tratti da antologie precedenti, 22 dei quali potrebbero provenire dall'*Unio*; il *Compendium* non è analizzato. Ma, come Lane fa notare, per più dei due terzi di questi 51 passaggi, Musculus cita uno o più ulteriori passaggi della stessa opera, che non si trovano in fonti precedenti, rendendo dunque più probabile l'ipotesi che Musculus leggesse direttamente dall'originale. Dei rimanenti, l'*Unio* rimane la fonte più probabile, specialmente per autori- la *Glossa ordinaria* e Gregorio Magno- che non sono altrimenti presenti nell'opera. Un passaggio di Ilario⁸⁷³, per il quale Musculus non dà alcuna segnalazione dell'opera da cui è tratto, la fonte più probabile mi sembra la *Catena aurea*⁸⁷⁴. Molto probabile la derivazione

⁸⁷¹ La storia è raccontata da Melantone, CR 6, 158. Sulla ricezione di Bernardo in Lutero cf. V. LEPPIN, *Luther's Roots in Monastic- Mystical Piety*, in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, a cura di R. KOLB - I. DINGEL - L. BATKA, Oxford 2014, 49-61.

⁸⁷² A. S. LANE, *Justification* 1994, 79.

⁸⁷³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 357: *Hinc remittuntur animae peccata, quae lex laxare non poterat, fides enim sola iustificat.*

⁸⁷⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Catena aurea: glossa continua super Evangelia*, 1, Bologna 2006, 710.

dall'*Unio* dei due passaggi pseudoagostiniani, che si trovano nello stesso format dell'*Unio*⁸⁷⁵ e sono adoperati per lo stesso proposito. Due citazioni hanno corrispondenza nella *Confessio Saxonica*⁸⁷⁶: il primo brano da Basilio, che si vedrà più nel dettaglio in seguito, e un brano agostiniano *in prolo.psalms*. 31⁸⁷⁷; ma, anche in questo caso, Musculus cita poi un altro brano dalla stessa opera agostiniana. Mi sembra quindi probabile che la *Confessio* sia stata un punto di riferimento per Musculus, che è poi andato di persona a verificare le sue fonti.

In generale, sembra di poter confermare il giudizio di Lane e Kolb: l'opera di Musculus è in gran parte originale ed autonoma rispetto al panorama circostante. Al suo interno, invece, è una produzione con marcati tratti di continuità e approfondimento degli stessi testi e citazioni. La nostra analisi comparata dei due *loci* leggerà dunque le citazioni patristiche dall'*Enchiridion* e quelle luterane del *Compendium*: infatti, in termini di citazioni patristiche, il *Compendium* si limita ad essere una *lectio brevior* della tradizione patristica interna alle opere di Musculus, per la maggior parte già delineata con l'*Enchiridion*, proponendo le medesime opere patristiche, in una selezione più o meno sovrapponibile. La novità del *Compendium*, come si è detto, è l'esplicitazione, tramite la citazione di brani ampi e circostanziati del *Meister*, dell'ortodossia luterana. Anche Lutero è dunque sottoposto al processo della *selectio*, intesa come corretta restituzione di un pensiero che l'antologizzatore abbraccia senza riserva, e senza alcuna delle misure cautelative premesse alla lettura dei Padri.

⁸⁷⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 362.

⁸⁷⁶ La *Repetitio confessionis Augustanae, sive Confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum*, (CR 28, 329-568) malgrado il titolo, non è una semplice ripetizione dell'*Augustana*, ma riflette il cambiamento del clima politico e interconfessionale: preparata da Melantone per essere inviata al concilio di Trento, espone e condanna liberamente gli errori di Roma (cf. P. SCHAFF, *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes. Volume I. The History of Creeds*, New York 1877, 341-343).

⁸⁷⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 380.

Al contrario di quanto si è fatto per l'*Unio*, vedremo qui le citazioni origeniane direttamente all'interno del loro contesto delle antologie, cui sono del tutto funzionali e solidali, e al quale contribuiscono in misura non indifferente.

Il Cristo del *De resurrectione* di Tertulliano, il quale *diligit infirmam carnem nostram ut sibi proximam*⁸⁷⁸, apre il *locus de iustificatione* dell'*Enchiridion*⁸⁷⁹.

I brani origeniani- l'Origene autentico e lo spurio *In Iob*⁸⁸⁰- introducono l'illustrazione, che proseguirà per pagine su pagine⁸⁸¹ del capitolo, di un nuovo *topos*, ormai d'obbligo nella trattazione. La difesa dell'aggettivo *sola* era divenuto infatti un vero e proprio *locus communis*, cui Musculus si adegua, glossando con una certa ripetitività estratti patristici brevi e spesso decontestualizzati. Come aveva scritto solo l'anno prima la *Confessio Saxonica, de particula exclusiva sola dicendum est*⁸⁸²; così, quattro brani da *Origen. In Iob. Tract. I* rimarcano, nelle parole di Musculus, che *sola fide accepti apud Deum, sine fide Deo nihil acceptum, nihil suscipit Deus absque fide, quia non indiget his, quae nostra sunt, In fide facta tantum Deo accepta sunt*⁸⁸³:

1. ⁸⁸⁴ Sicut enim credenti omnia suntabilia ut saluetur, atque refrigerium inueniat apud eum cui credidit, sic non credenti nihil est possibile, neque ut saluus fiat, neque ut refrigerium inueniat, neque ut uitam introeat. Non est enim mentitus qui ait, Querite Dominum et inueniet anima uestra. Quod si non quaesieritis in fide, non potestis in uitam introire, Sicut enim sol nisi uibrauerit super faciem terrae, nullus ex fructibus eius crescit, neque

⁸⁷⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 349.

⁸⁷⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 330-394.

⁸⁸⁰ Il commento *in Iob* era stato stampato negli *Opera merliniani* di Origene; era stato Erasmo in una delle *Censurae* all'interno della sua edizione di Origene a denunciare il carattere spurio dell'opera, proponendo di identificarne l'autore in Massimino, il vescovo ariano avversario di Agostino. Musculus, come nel caso di altri *spuria*, non si preoccupa di segnalare il problema di autorialità, di cui presumibilmente era a conoscenza. Cf. *Anonymi in Iob Commentarius*, a cura di K. B. STEINHAUSER, Wien 2006 (CSEL 96); L. DOSSEY, *The last days of Vandal Africa: an Arian Commentary on Job and its Historical Context*, in *The Journal of Theological Studies*, 54 (2003) 60-138.

⁸⁸¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 350-371, in particolare, ma le citazioni in proposito si susseguono in tutto il *locus*.

⁸⁸² CR 28, 387.

⁸⁸³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 350-351, glosse di Musculus.

⁸⁸⁴ Aggiungo una numerazione dei brani origeniani, per permetterne una più facile identificazione.

adoleſcit, neque matureſcit, ſic ſimiliter niſi per fidem ueritas refulſerit in animabus hominum, nunquam erunt acceptabiles coram Deo.

IBIDEM

2. Sicut enim nihil eſt delectabile hominibus ſine luce, ſic ſimiliter nihil eſt delectabile, neque acceptum Deo, abſque fidei lumine.

IBIDEM

3. Nihil hoc iuſtius ac ueracius, quam ut creator univerſorum, ac benefactor omnium ueraciter colatur et adoratur, nihil hoc iuſtius, neque ueracius, quam ut ei qui eſt omnium Deus, et conditor atque prouiſor, credatur ut oportet, et confiteatur, et profiteatur. Nihil ergo ſuſcipit Deus abſque fidei ueritate. Non enim indiget hiſ quae noſtra ſunt niſi ſolis animabus noſtris, in ueritate fidei perſiſtentibus, niſi ſola conſcientia noſtra in ueritate fidei ſibi confitente.

IBIDEM

4. Haec namque ſciens beatus Iob, iuſtitiam aedificauit, ueritatem fundauit. Sed haec uniuerſa Dei cultura, hoc eſt, fide concinnauit, atque textit, occultauit atque perfecit. Sic oportet etiam noſ o uiri periti in fide ambulare, in fide ſtare, in fide perſeuerare, infidelitati, atque infidelibus non appropriquare, neque communicare, neque conuenticulis eorum, neque collectis, ut cuncta, quae facimus in fide, Deo acceptabilia ſint⁸⁸⁵.

L'Origene ſpurio innalza in queſte parole un inno alla fede, ſenza la quale nulla è accetto o gradito a Dio, che ſuonaua molto opportuno alle orecchie del ſovrintendente luterano⁸⁸⁶. Nella ſteſſa pagina, ſenza ſoluzione di continuità, ſi trovano diuerſe pagine dal *Commento ai Romani*. Il primo brano, certo per una ſviſta, viene preſentato come proveniente da un ineſiſtente libro 13; ſi tratta del brano che conoſciamo già dall'*Unio*, di cui *Musculus* riporta un paſſaggio più ampio, glioſſato con la conſueta formula *Sola fides iuſtificat*, ripetuta oſſeſſivamente in margine ogni volta che l'aggettivo compare, ſegnalata in maiuſcole, bene evidenziata, *SO- LA FI-DES*, alla ſua prima occorrenza:

5. Arbitramur enim iuſtificari hominem per fidem ſine operibus legiſ, et dicit ſufficere, SOLIUS FIDEI iuſtificationem, ita ut credens quiſ tantummodo iuſtificetur, etiamſi nihil ab eo operiſ fuerit expletum. Imminet igitur nobiſ, qui integram eſſe ſcripturam apoſtoli conamur aſſerere, et ordine ſuo cuncta conſtare, ut requiramus quiſ ſine operibus SOLA FIDE iuſtificatus ſit. Quantum igitur ad Exemplum pertinet, ſufficere arbitror illum latronem, qui cum Chriſto crucifixus, clamauit ei de cruce, Domine Ieſu memento mei, cum ueneriſ in regnum tuum. Nec aliud

⁸⁸⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 350-352.

⁸⁸⁶ Non è neceſſario ripetere che l'equivoco che abbiamo deſcritto nell'*Unio* qui ſi ripete: non ſi tratta certo di fede imputata, *mere paſſive*, al credente, ma di un attivo cammino nella fede, opera del credente.

quicquam describitur boni operis eius in Euangelijs, sed pro hac SOLA FIDE ait ei Jesus, Amen dico tibi, Hodie mecum eris in paradiso.

Aptemus nunc si uidetur hius latronis verba causae apostoli Pauli, et dicamus ad Iudaeum. Vbi est ergo gloriatio tua? Certum quia exclusa est, exclusa autem non per legem operum sed per legem fidei. Per fidem iustificatus est hic latro sine operibus legis, quia super hoc non dominus requisivit quid prius operatus esset, nec expectavit quid operis cum credidisset expleret, sed sola confessione iustificatum comitemque sibi paradisu ingressurus assumpsit.

ORIGENES IBIDEM

6. Sed et mulier illa quae in Euangelio secundum Lucam refertur, ait Christus, ex nullo legis opere, sed pro SOLA FIDE. Remittuntur tibi peccata tua, Et iterum, FIDES TUA te saluam fecit, uade in pace. Sed et in multis Evang. locis hoc sermone usum legimus Salvatorem, ut credentis causam dicat esse salutis eius. Ex quibus omnibus claret quod recte arbitratur Apostolus, iustificari hominem per fidem sine operibus legis⁸⁸⁷.

ORIGENES IBIDEM

7. Sed fortassis haec aliquis audiens resoluatur, et bene agendi negligentiam capiat, siquidem ad iustificandum FIDES SOLA sufficiat. Ad quem dicemus, quia post iustificationem si iniuste quis agat, sine dubio iustificationis gratiam spreuit. Neque ob hoc quis accipit ueniam peccatorum, ut rursum sibi putet peccandi licentiam datam. Indulgentia namque non futurorum, sed praeteritorum criminum datur. Igitur ut ad praepositum redeamus, iustificatur homo per fidem, cui ad iustificandum nihil conferunt opera legis. Vbi vero fides non est, quae credentem iustificet, etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen quia non aedificata supra fundamentum fidei, quamvis uideantur esse bona, operatorem suum iustificare non possunt, si eis deest fides, quae est signaculum eorum qui iustificantur a Deo.

ORIGENES IBIDEM⁸⁸⁸

8. Et ut adhuc manifestius fiat quod dicimus, exemplum dabimus ex his, quae in Euang. scripta sunt, ubi ascendit Pharisaeus et Publicanus ad templum Dei, et stans, inquit Pharisaeus in medio dicebat. Deus gratias ago tibi, quoniam non sum sicut caeteri homines, raptores, iniusti, adulteri, sicut Publicanus iste, Ieiuno bis in sabbato, decimas do omnium quae possideo, et reliqua, et haec fortassis uere dixerit, sed secundum Domini sententiam iactantiae morbo corruptus non descendit iustificatus de templo. Talis ergo gloriatio quae ueniebat ex operibus legis, quia non habebat humilitatem crucis Christi, in qua qui gloriatur, audi quid dicat. Mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus

⁸⁸⁷ Si badi che nel punto ove si sono notati il taglio e la zeppa dell' *Unio*, anche Musculus taglia, non riportando il passo evangelico che Origene cita, ma lega con una differente proposizione: *ait Christus, ex nullo legis opere, sed pro SOLA FIDE* (si noti che grammaticalmente il periodo non tiene; Musculus correggerà nei *Loci*, ma vedi *infra*). L'assenza, nella frase *credentis causam dicat esse salutis eius* di *fidem*, è un indizio molto forte per supporre che Musculus legga dall'edizione merliniana, come Bodius, e non dall'erasmiana, che inserisce *fidem*; cf. *Origenis Adamantii eximii scripturarum interpretis Opera, quae quidem extant omnia per Des. Erasmus Roterodamum partim uersa, partim uigilanter recognita, cum praefatione de Vita, Phrasi, Docendi ratione, et Operibus illius ...* apud inclytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1536, II, 380.

⁸⁸⁸ Qui Musculus salta una parte dell'originale. Ecco la parte mancante secondo l'edizione Merlin: *sicut supra diximus, quia credidit Abraham Deo, et reputatus est ei ad iustitiam. Tantum est, ut is qui iustificatur per gratiam fidei: dicat secundum Paulum. quia gratia dei quae data est mihi inanis non fuit. Excluditur ergo omnis gloriatio quae ex legis operibus uenit.*

crucifixus est, et ego mundo. Vides Apostolum non gloriantem super iustitia sua, neque super castitate sua, neque super sapientia, neque super caeteris virtutibus, vel actibus suis, sed apertissime pronunciantem et dicentem, Qui gloriatur, in Domino gloriatur.

ORIGENES IBIDEM⁸⁸⁹

9. Quis enim recte uel super castitate sua gloriabitur, cum scriptum legat, quia si quis aspexerit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo. Vnde et propheta dicit, Quomodo quis gloriabitur castum se habere cor? Aut quis gloriabitur super sapientia, cum Christum videat, quia mundus per sapientiam non cognouit Deum, et ideo placuit Deo per stultam praedicationem⁸⁹⁰ salvos facere credentes? Et iterum, quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes. Quis autem vel iustitia sua gloriabitur, cum audiat deum per Prophetam dicentem, quia omnis iustitia vestra sicut pannus mulieris menstruatae? Sola igitur iusta gloriatio est in fide crucis Christi, quae excludit omnem illam gloriationem, quae descendit ex operibus legis⁸⁹¹.

Gli ultimi due brani sono accompagnati rispettivamente dalle glosse: *Fide tantum nos saluari exemplo pharisaei et publicani demonstrantur* e *Gloriatio non in iustitia nostra, sed in fide crucis Christi*. Ancora, di seguito, Musculus cita Origenes *ad Roma. lib. 4*:

10. Occulta uero cordis, quoniam solius Dei est noscere, ipse enim praevidet, quis in unoquoque fidei habitet affectus, et ideo qui ex fide iustificatur, apud solum Deum habet gloriam qui occultorum et fidei solus inspector est⁸⁹².

Quest'ultimo brano potrebbe essere più problematico per un retto intendimento della giustificazione *sola fide*: se Dio, che conosce i segreti del cuore, discerne in ciascuno la fede e in base a questa glorifica, la fede è *opus hominis* e non *opus Dei*. Ma il presupposto continuo della trattazione dell'*Enchiridion* è che anche *l'initium fidei*- per esprimersi in termini agostiniani- è in mano solo e soltanto a Dio; da questa prospettiva, il brano origeniano è perfettamente accettabile, ed è commentato con la glossa *Solum apud Deum habet gloriam qui ex*

⁸⁸⁹ Anche qui Musculus elimina un periodo dell'originale: *Et sic exclusa est Iudaica gloriatio, non per legem operum, sed per legem fidei quae est in Christo Jesu, in cuius cruce gloriatur Apostolus*.

⁸⁹⁰ Merlin (*Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, cit., f. CLVII v.) ha *stultitiae predicationis*, e così Erasmo.

⁸⁹¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 352-356.

⁸⁹² Cf. l'edizione Merlin, *Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, cit., f. CLIX r.

fide iustificatus est. La gloria e la giustificazione sono entrambe doni gratuiti e immeritati. Il libro IV del *CommRom* descrive bene poi la figura del vero beato, *cui fides reputetur ad iustitiam, et peccata non imputentur*:

11. Beatus cui non imputavit Dominus peccatum. Ostendit ergo quia non cuilibet Dominus non imputat peccatum, sed ei qui crediderit, propter fidem tuam peccata non reputet. Sicut enim Abrahae reputata est fides ad iustitiam ita et omni credenti, cum fides ad iustitiam reputatur, peccata utique non imputantur. Neque enim de iustis dicit, quia reputetur eis fides ad iustitiam, quia si ita putetur, quid videbitur gratia iusto reputari, iustitia ad iustitiam? Sed utique illi dicit, fidem reputatam esse ad iustitiam, qui antequam haberet hanc fidem, iustitiam non habebat, et iste est utique beatus, cui Deus accepto fert iustitiam sine operibus, et cui non imputatur peccatum, cui etiam remissae sunt iniquitates, et obiecta si qua antea fuerant, peccata⁸⁹³.

In questo brano, è interessante l'uso che fa Origene del termine *imputari*, che era stato recentemente al cuore della formulazione della dottrina forensica della giustificazione. Il *Novum Instrumentum* erasmiano aveva infatti sostituito, nella sua traduzione del verbo λογίζομαι della *Lettera ai Romani*, al *reputo* della Vulgata il verbo *imputo*, aprendo la porta alla definizione luterana della giustificazione come *imputazione* della giustizia al reo. L'uso del verbo *imputari* può dunque aver reso questo passaggio attrattivo e appropriato ad orecchie luterane, che certamente approvavano la descrizione di un Dio che ascrive la giustizia e copre i peccati, prescindendo dalle opere.

Conclusi i passaggi origeniani, Musculus continua a ribadire: *FIDES SOLA IUSTIFICAT*⁸⁹⁴, *SOLA FIDE benedicimur*⁸⁹⁵, *SOLA FIDE Christus saluavit legis*

⁸⁹³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 356-357; il testo corrisponde a l'edizione Merlin, *Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, cit., cap. IV liber IV, f. CLX r, tranne per *fidem tuam*, chiara svista di Musculus per *fides suam*.

⁸⁹⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 357, glossa a Ilario. Nella citazione Musculus non dà alcuna indicazione dell'opera da cui è tratta la citazione, ma solo l'indicazione *Hilarius*; è un brano presente anche nell'*Unio*, cf. *Unio* 1537, 218.

⁸⁹⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 363, glossa di Musculus.

*transgressores*⁸⁹⁶, *SOLA FIDE impius iustificatur, Propositum Dei per SOLAM FIDEM peccata dimittit*⁸⁹⁷, e si potrebbe continuare ancora a lungo. *Iustificatio ex fide sine ambiguitate*, e *fides meretur non ex meritis fides* esclama Musculus con Ilario⁸⁹⁸. Un passo di Eusebio ammonisce: il tentativo di custodire l'*observantia legis* è pura eresia ebionita⁸⁹⁹.

Musculus ripete con il *Praeceptor* le parole di Basilio di Cesarea: *Gloriatio uera in fide*⁹⁰⁰.

Basilius

Qui gloriatur in Domino gloriatur dicens, quod Christus nobis factus sit sapientia a Deo, iustitia, sanctificatio, et redemptio, ut, sicut scriptum est, gloriaturus in Domino gloriatur, haec est enim perfecta et integra gloriatio in Deo, quando ne quidem propter iustitiam suam aliquis effertur, sed agnoscit sibi deesse ueram iustitiam, fide autem sola in Christum iustificari, et gloriatur Paulus se despiciere suam iustitiam, quaerere autem fide per Christum iustitiam quae est ex Deo⁹⁰¹.

Questa citazione, assente nell'*Unio*, era invece molto cara a Melantone, che se ne servì in numerose occasioni e arrivò a farsi ritrarre da Lucas Cranach con un libro aperto su queste parole⁹⁰²; la forma della citazione nell'*Enchiridion*

⁸⁹⁶ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 365, glossa di Musculus.

⁸⁹⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 366, glosse di Musculus.

⁸⁹⁸ Ecco il primo brano di Ilario citato da Musculus (A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 358) per intero: «Ergo regnum coelorum, quod prophetae nuntiaverunt, Ioannes praedicavit, Dominus noster in se esse positum est professus, vult sine aliqua incertae voluntatis ambiguitate sperari: alioquin iustificatio ex fide nulla est, si fides ipsa fiat ambigua. Igitur curam nullam esse vestitus et cibi praecipit, dicens et escis animam, et cibo corpus esse pretiosius»; cf. PL 9, 944. Il secondo invece (*ibid.*) è «caeci enim quia crediderant viderunt, non quia viderant crediderunt: ex quo intelligendum est fide merendum esse quod petitur, non ex impetratis fidem esse sumendam»; PL 9, 965. Come è evidente alla lettura dei brani di Ilario, senza necessità di andare al contesto più ampio, le glosse di Musculus orientano in maniera netta la lettura, forzando le parole del vescovo di Poitiers.

⁸⁹⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 384: «custodiendam etiam censent Ebionitae legis observantiam, nec sufficere ad salutem solam Christi existimant fidem»; Musculus glossa: *ad salutem sola fides sufficit*. È la traduzione di Rufino, *Hist. eccl.* III, 27, 2.

⁹⁰⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 359, glossa di Musculus.

⁹⁰¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 359.

⁹⁰² Cf. H. ASHEY HALL, *Philip Melancthon and the Cappadocians*, cit., 155, che nota che è un brano poi usato anche in senso opposto, nell'articolo 6 dell'*Interim*, 1548, voluto da Julius Pflug. Il brano si ritrova poi nei *Loci communes tertia aetas* (1544), CR 21, 748, e nella già citata *Confessio Saxonica*, CR 28, 389, ma in una formula più breve rispetto a quella presentata qui. Meijering, nel suo studio su Melantone e i Padri, fa notare come il greco δεδικαιωμένον sia stato reso dal precettore con

corrisponde esattamente alla traduzione di Melantone nel *De Ecclesia et Autoritate Verbi Dei*⁹⁰³ (1539), che è quindi la fonte più probabile per l'*Enchiridion*⁹⁰⁴. Musculus sceglie di citare questo passo nella *traditio* che ha ricevuto, fra le aule di Wittenberg, e non nella traduzione di Ianus Cornarius, che invece adopera per il brano successivo, dalla stessa omelia basiliana, questa volta correttamente citata:

BASILIUS DE HUMILITATE concio

Quid igitur extollis te dic mihi, uelut propter bona propria, pro eo, quod gratiam confiteri debebas pro muneribus largitori? Quid enim habes, quod non accepisti? Si uero accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? Non tu Deum cognouisti per iustitiam, sed Deus te agnouit propter bonitatem⁹⁰⁵.

La fede, nelle parole di Ambrogio, è *fundamentum iustitiae, credere in eum qui iustificat impium*⁹⁰⁶. Questa fede dagli occhi di lince tutto conosce⁹⁰⁷, *omnia*

iustificari, quando invece *iustificatum esse* sarebbe stato più letterale e corretto, ma meno in accordo con la dottrina melantoniana, per la quale la giustificazione non ha luogo una volta sola, ma avviene giornalmente; cf. E. P. MEIJERING, *Melanchthon and Patristic Thought*, cit., 40; Meijering contestualmente segnala le numerose occasioni in cui il passo è citato e in particolare ricorda come in CR 15, 877, Melantone dia anche il riferimento della pagina dell'edizione greca consultata, ovvero quella del 1532 presso Froben a Basilea.

⁹⁰³ CR 23, 616.

⁹⁰⁴ Peralto la brevità dell'indicazione della fonte della citazione (*Basilus*), insolita nell'*Enchiridion*, sembra implicare che Musculus non citi dall'edizione basiliana, ma da una fonte secondaria.

⁹⁰⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 359. Cf. *Omnia D. Basilii Magni Archiepiscopi Caesareae Cappadociae, quae ad nos extant, Opera, juxta argumentorum congruentiam in tomos distincta quatuor*, Basileae, per Hieronymum Frobenium, 1552, 239. Il brano precedente nella traduzione di Musculus recita così: «Haec enim est perfecta et integra gloriatio in deo, quando neque ob iustitiam suam quis se iactat, sed nouit quidem se ipsum uerae iustitiae indigum esse, sola autem fide in Christum iustificatum. Et gloriatur Paulus ob iustitiae suae contemptum, et quod quaerit per Christum iustitiam ex deo in fide ...»; *ibid.*, 238.

⁹⁰⁶ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 371.

⁹⁰⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 386; » «Propterea, rogo vos, intuemini et videte quam oculata sit fides; quam lynceos oculos habeat, diligentius considerate. Cognoscit Dei Filium lactantem, cognoscit in ligno pendentem, cognoscit morientem: siquidem latro in patibulo, Magi in stabulo cognoscunt; ille clavis infixum, isti pannis involutum; centurio vero vitam agnovit in morte. Isti Dei virtutem in teneri corporis infirmitate, ille summum Spiritum in expiratione. Isti Dei Verbum in infantia cognovere: siquidem quidquid illi sermonibus, isti muneribus confitentur. (0149B)

*efficit et impetrat*⁹⁰⁸. Il suo inizio e fondamento è Cristo, ed essa ci rende familiari a Dio. La grazia divina, *in iustificationem et in adiutorium data, delet omne meritum malum in debito beneficio*⁹⁰⁹. La speranza del cristiano è quindi nella memoria della *charitas adoptionis, veritas promissionis, potestas redditionis*⁹¹⁰.

Il tema dell'inutilità delle opere e della totale dipendenza dalla misericordia divina è introdotto già in questo *locus*, come è evidente ad esempio in questo passaggio da Bernardo:

necesse est primo omnium credere, quod remissionem peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei, Deinde quod nihil prorsus habere queas operis boni, nisi et hoc dederit ipse. Postremo quod aeternam uitam nullis potes operibus promereri, nisi gratis detur et illa⁹¹¹.

Si tratta di un brano molto celebre, che compariva già nell'*Unio*⁹¹², nel *locus de gratia et merito*; è presente in una forma più breve in molte opere melantoniane, come l'*Apologia della Confessio Augustana*⁹¹³ (1531) o l'*Enarratio secundae tertiaeque partis Symboli Nicaeni*, del 1550.

Il *locus* successivo chiarisce sin dal titolo: *Opera non iustificant, nec praecedunt, sed sequuntur iustificatum. Vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia*⁹¹⁴. I brani origeniani chiariscono subito i presupposti fondamentali, poi ribaditi nella ampia selezione di brani agostiniani di cui si è parlato.

Latro regem, centurio Dei Filium simul et hominem pronunciat». È Bernardo, *Sermo II De Magis, ubi exponitur illud de Canticis, III, 11, «Egredimini, filiae Sion, et videte regem Salomonem* (PL 138, 149).

⁹⁰⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 386, glossa di Musculus.

⁹⁰⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 380-381, glossa di Musculus.

⁹¹⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 388; da BERNARDO, *Sermo III. De fragmentis septem misericordiarum*, PL 138, 344.

⁹¹¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 384; si tratta del *Sermo I. De verbis psalmi LXXXIV, 10, 11: «Ut inhabitet gloria in terra nostra»*, PL 183, 383.

⁹¹² Cf. *Unio* 1537, cit., 282.

⁹¹³ CR 27, 549.

⁹¹⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 405; AGOSTINO, *De gratia et libero arbitrio*, 8, 20.

Il *locus* è inaugurato da un passaggio⁹¹⁵ (brano 11 della mia numerazione) che era già stato presentato nelle pagine precedenti, dal *CommRom*, ora accompagnato dalla glossa *Opera non iustificant*, che apre una serie di passaggi dalla stessa opera:

12. Vix mihi suadeo, quod possit ullum opus esse, quod ex debito remunerationem Dei deposcat, cum etiam hoc ipsum, quod agere aliquid possumus, uel cogitare uel proloqui, ipsius dono et largitione faciamus⁹¹⁶.

Il brano è significativamente commentato *Nullum opus remunerationem Dei meretur*. Ancora, *ibidem*:

13. Initium namque iustificari a Deo, fides est, qui credit in iustificantem, et haec fides cum iustificata fuerit, tanquam radix imbre suscepto, haeret in animae solo, ut cum per legem Dei excoli coeperit, surgant in ea rami, qui fructus operum ferant. Non ergo ex operibus radix iustitiae, sed ex iustitiae radice, fructus operum crescit, illa scilicet radice iustitiae, qua Deus accepto fert iustitiam sine operibus⁹¹⁷.

Il paragone della radice e dell'albero sarà molto caro a Lutero, e indubbiamente questi passaggi sono fra i più vicini dell'opera origeniana al sentire riformato. Musculus glossa: *opera ex fide nascuntur et hanc necessario sequuntur*. Ancora, dallo stesso libro, commentato così *haereditas non est alicuius debiti aut operis merces sed diuine [sic] gratiae*:

14. In superioribus Paulus distinctionem dedit mercedis et gratiae, dicens, mercedem rem debiti esse, Gratiam autem nullius esse debiti, sed beneuolentiae beneficium, et in praesenti ergo loco ostendere volens, Deum haereditatem promissionum non ex

⁹¹⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 396: «Igitur ut ad praepositum redeamus, iustificatur homo per fidem, cui ad iustificandum nihil conferunt opera legis. Vbi vero fides non est, quae credentem iustificet, etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen quia non aedificata supra fundamentum fidei, quamvis uideantur esse bona, operatorem suum iustificare non possunt, si eis deest fides, quae est signaculum eorum qui iustificantur a Deo»: cf. brano 7.

⁹¹⁶ Cf. l'edizione Merlin, *Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, cap. IV, liber IV, cit., f. CLIX v.

⁹¹⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 397. Cf. l'edizione Merlin, *Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, cap. IV, liber IV, cit., f. CLIX v.- CLX r.

debito, sed per gratiam dare, Dicit, quia haereditas a Deo, his qui credunt, non ex mercedis debito, sed fidei munere concedatur. Sicut enim (ut exempli causa dixerim) hoc quod subsistimus, non potest intelligi, quia ex operis nostri mercede subsistemus, sed euidenter munus Dei esse, quod sumus, et gratia conditoris, qui esse nos uoluit, ita etsi haereditatem promissionum Dei capiamus, diuinae gratiae est, non alicuius debiti, aut operis merces⁹¹⁸.

Omnia opera sine fide non placent Deo, prosegue Musculus con l'Origene spurio del commento a Giobbe:

15. omnem sanctitatem, et omnem iustitiam, et omne opus bonum, quod uisi fuerint homines facere, nisi in Dei culturam, nisi in Dei agnitione atque confessione fecerint, sine causa faciunt, atque superevacue. Et ut breuiter, atque audenter dicam, omnia quaecunque fecerint homines, siue in uirginitate, siue in abstinentia, siue in corporis castitate, siue in carnis suae combustione, siue in bonorum suorum distributione. Omnia gratis faciunt, si non in fide fecerint, sine causa agunt, nisi in agnitione unius unigeniti Dei patris hoc fecerint.

IBIDEM

16. Omnem ergo sanctitatem, omnem iustitiam, quam fecerit, qui foris a uera Dei cultura, atque uera fide, gratis facit, in perditione facit, non prodest ei, non adiuuat eum in die irae, non liberabit eum in die interitus. Ad quo testis est Apostolus, qui dicit: Omne quod ex fide non est, peccatum est. Quare? Quia bona uidentur fecisse, non quaesita fide, non quaesita agnitione eius, propter quem hoc fecerint, a quo enim accipiet mercedem? ab eo quem non requisiiuit, quem non agnouit, cui non credit, quem non est confessus, neque professus sicut oportuit. Non accipiet ab eo remunerationem, nisi iudicium et iram, ac condemnationem.

IBIDEM

17. Sicut enim qui aedificat sine fundamento, nihil proficit, nisi detrimentum, et laborem, et dolorem. Sic similiter qui boni aliquid uidetur facere, si sine fide fecerit, nihil proficit. Sicut enim credenti omnia possibilia sunt ut saluetur, atque refrigerium inueniat apud eum, cui credit, sic non credenti nihil est possibile, neque ut saluus fiat, neque ut refrigerium inueniat, neque ut in uitam introeat⁹¹⁹.

Opera omnia gratis fiunt nisi in uera fide fiant, nihil proficit qui sine fide quisquam facit: la dottrina dell'inutilità, anzi nocività, delle buone opere alla salvezza qui trova insperato conforto. Dopo alcuni brani da Ireneo, che

⁹¹⁸ Cf. l'edizione Merlin, *Tertius et quartus tomus Operum Origenis Adamantii*, cap. IV, liber IV, cit., f. CLIX v.- CLX r; il testo coincide se non per il fatto che Musculus aggiunge dopo *in superioribus* il soggetto (*Paulus*) e il verbo è nella forma *subsistemus* invece che *subsistamus* come in Merlin (così anche l'edizione Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes: Buch 4-6*, cit., 300).

⁹¹⁹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 399.

sottolineano- nella glossa di Musculus- la passività dell'individuo, *tantum receptaculum operationis et uirtutis Dei*⁹²⁰, ecco tre brani da Origene in *Ezechiam home. 8*, commentati rispettivamente da queste glosse: *Opera lucent quidem ante homines, sed non ante Christum; Opera omnia obscura coram Christo; Iustitia et opera humana nihil ad comparisonem Dei*. Nessuna opera umana, né la castità di Giuseppe né la forza d'animo di Giuda maccabeo hanno senso, valore e consistenza di fronte alla *iustitia Dei*:

18. Propterea non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens, fuerit licet iustus Abraham, iustus Moises, iustus unusquisque illustrium uirorum, sed ad comparisonem Christi, non sunt iusti, lux eorum cum eius luce composita, tenebrae reperiuntur. Et quomodo lumen lucernae, ad solis radios obscuratur, et uelut aliam quaedam caeca materies contenebrescit, sic licet fulgeat iustorum omnium lumen ante homines, non tamen fulget ante Christum. Luceat quippe lumen uestrum, non simpliciter dictum est, sed luceat ante homines, ante Christum non potest fulgere lumen iustorum⁹²¹.

IBIDEM

19. Vt splendor lunae, et micantia coeli sidera, priusquam sol oriatur, in stationibus suis rutilant, orto uero sole, absconduntur, sic lumen Ecclesiae, ut lumen lunae, priusquam oriatur lumen illud uerum solis iustitiae, resplendet, et clarum est ante homines, Cum autem Christus uenerit, ante cum contenebrescet.

IBIDEM

20. Quid est iustitia mea, etiamsi Paulus Apostolus fiam, quid castitas etiamsi Ioseph, quid fortitudo etiamsi Iudas Machaboeus existam, quid alia uirtus sapientiae, etiamsi Salomon appaream, ad comparisonem Dei.

E dunque, si va a disegnare un'immagine d'uomo insieme giusto e peccatore, modulata nelle parole di Girolamo - *tunc iusti sumus quando nos peccatores esse fatemur*⁹²²- e Ilario: *Nemo iustus ex lege erat*⁹²³. L'unico debito che Dio ha con noi deriva *non ex meritis nostris, sed ex promissione sua*, e dunque *iusti sumus*

⁹²⁰ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 400.

⁹²¹ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 401.

⁹²² A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit. 402. La modalità della citazione (Musculus presenta solo il nome dell'autore senza altra indicazione) fa pensare che possa leggere da una fonte secondaria; a mio parere è molto probabile che sia anche in questo caso il *De ecclesia et Autoritate Verbi Dei* melantoniano, CR 23, 620.

⁹²³ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 404.

*coram Deo in iustitia non nostra sed Dei*⁹²⁴. Questo è il vero *verbum consumans et brevians*, la giustificazione del ladrone sulla croce⁹²⁵, celere compimento di una vicenda umana nella *brevians iustitia Dei*. Di fronte a questa divina sovrabbondanza, è continuamente ribadita la nostra impotenza: *nos non autores bonorum operum*⁹²⁶. *Omnis homo infirmus, omnis homo miser, et impotens ... mendax, fragilis, mutabilis*: la condizione umana descritta da Bernardo è glossata dal sovrintendente con il netto titolo: *insufficienti homini in iustificatione*⁹²⁷. A tale intimo e costitutivo squilibrio fra Creatore e creatura la misericordia divina viene incontro con la mistica unione: *desponsati sumus Christo ex fide et non operibus*⁹²⁸.

(a) *Il retro dello spartito: il Compendium*

I loci del *Compendium* appaiono all'analisi vera sintesi dell'erudizione patristica del sovrintendente del Brandeburgo e *simul* della sua professione di fede, esplicitata nel ricorso a testi luterani che entrano in un canone e costruiscono un'identità.

Per quanto riguarda i brani patristici, Musculus ripete fondamentalmente le scelte dell'*Enchiridion*, filtrate dai *Loci*; nel caso di Origene, dei tredici brani citati nei due *loci*, dieci hanno un corrispettivo nell'*Enchiridion*⁹²⁹, e gli altri tre

⁹²⁴ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 408, glossa di Musculus.

⁹²⁵ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit. 418; cf. AGOSTINO, *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, I, 2, 19.

⁹²⁶ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 423, glossa di Musculus.

⁹²⁷ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 427.

⁹²⁸ A. MUSCULUS, *Enchiridion*, cit., 429, glossa a BERNARDO, *Sermo LXVII. De mirabili affectu dilectionis sponsae, quem eructat propter amorem Christi sponsi*, PL 183, 1107.

⁹²⁹ Si tratta, in quest'ordine, dei brani 10, 5, 6, 7, 12, 13, 15, 16, 17, 11. È più probabile però che Musculus abbia guardato le citazioni direttamente nei *Loci*, che le riportano tutte, perché il brano 6 è presentato nel *Compendium* secondo la correzione dei *Loci*: *Sed ad mulierem illam, quae in Evangelio secundum Lucam refertur, ait Christus ...* (cf. A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., I, 241 v.) invece di *Sed et mulier illa quae in Evangelio secundum Lucam refertur, ait Christus*.

compaiono nei *Loci*⁹³⁰. Il materiale è qui distribuito in maniera più organica; anzitutto, *Musculus* bipartisce ulteriormente i due *loci* in due sezioni: il *locus de iustificatione* prevede una prima parte che definisce *fides quid sit*, e una seconda sezione che risponde alla domanda *An ex sola fide, sine operibus, homo iustificetur coram Deo*.

Il Lutero delle *Operationes in Psalmos* definisce la fede come *uivax quaedam et indubitata opinio, qua homo certus est super omnem certitudinem sese placere Deo, se habere propitium et ignoscentem Deum in omnibus, quae fecerit, aut gesserit, propitium in bonis, ignoscentem in malis*⁹³¹. Ancora, la fede è *certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur*⁹³², come s'esprime in una formulazione fortunata il *Commento ai Galati*; *cognitio quaedam vel tenebra, qua nihil videt, et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, sicut Deus in Sinai*. Spiega poi Lutero che, come un artista che parla in modo diverso della sua creazione, o un *hortulanus de arbore vel nuda, vel gestante fructum loquitur*, così lo Spirito Santo talvolta nella Scrittura parla di una fede *absoluta seu abstracta* e talvolta di una fede *composita, concreta seu incarnata*. Così si spiegano tutti i passaggi nelle scritture del tipo: *hoc fac et vives*, e simili: *in istis et similibus locis (quales sunt innumeri in sacris literis) ubi sit mentio de faciendo, scripta semper loquitur de fideli*

⁹³⁰ Si tratta di *Origenes ad Rom. Lib. 4 cap. 4*, *Quae fides tanta est, ut iustificet etiam eum, qui impius fuerit, ut ultra iam non sit impius, sicut ille latro, qui pendebat in cruce, et blasphemabat: sed sit sicut ille, qui confitebatur, et dicebat: Domine Iesu, memento mei, cum veneris in regnum tuum* (cf. A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., I, 243 r.); *Origenes super Iudith, Homel. 2: A Sanctis vero quaecunque fiunt, Christus ea dicitur operari, sicut et Apostolus dicit: Omnia possum, in eo qui me confortat Christus* (cf. A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., II, 13v); *Origenes in Lucam, homel. 2: Difficilis res est, in conspectu Dei iustum esse, ut non ob aliam causam quid boni facias, nisi propter ipsum bonum, et Deum tantum quaeras boni operis retributorem* (cf. A. MUSCULUS, *Loci communes theologici*, cit., II, 16 r.).

⁹³¹ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [N5 r.]; cf. WA 5, 395. *Musculus* cita dall'edizione di Jena degli *Opera Omnia* di Lutero, di cui indica il volume e la pagina; ad esempio, in questo caso, l'indicazione del *Compendium* recita *tom. 2 fol. 153*: si tratta di *Tomus Secundus Omnium Operum Reverendi Patris, uiri Dei, D.Mart.Luth. quae edidit ab anni uicesimi parte quadam us[que] ad annum uicesimum quartum ...*, Ihenae, apud Christianum Rhodium, 1557; se si controlla alla pagina indicata (153 r.) si trova il passaggio dal commento in *Psal. XIII*. La scelta dell'edizione di Jena si inquadra perfettamente nelle scelte e negli orientamenti di *Musculus*: tale edizione era infatti stata pensata come risposta 'gnesio-luterana' all'edizione di Wittenberg, sospettata di censure e aggiustamenti.

⁹³² A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [N5 r.]; cf. WA 40/1, 228.

*facere. Ut cum dicit, Fac hoc et vives, hoc vult, Cogita primum, ut sis fidelis, habeas rectam rationem et bonam voluntatem, id est, fidem in Christum, ea habita, opereris*⁹³³.

La selezione di brani luterani continua a prediligere il commento ai Galati, di cui si riporta l'*argumentum*⁹³⁴, che distingue fra la *iustitia politica* dei principi e dei filosofi, la giustizia *ceremonialis* tipica delle tradizioni umane e papiste, la *iustitia legalis* ovvero il decalogo, e infine, *ultra et supra has omnes, Christiana iustitia*. Essa, *plane diversa* dalle precedenti, è *mere passiva, in mysterio abscondita, semper inculcanda et assiduo usu exercenda*. Solo in questa passività l'afflitta coscienza del cristiano trova conforto e l'arida terra del suo operare può ricevere la divina e fertile pioggia della giustizia divina⁹³⁵. *Ibi nullum peccatum cernitur, nullus terror, nullus remorsus conscientiae sentitur. In hanc justitiam coelestem non potest cadere peccatum. Nam ibi nulla est lex, ibi nec praevaricatio. Cum ergo hic peccatum non habeat locum, certe nulla est conscientia, nullus pavor, nulla tristitia: ove mi accusa la Legge, regna la morte, ma supra hanc vitam, habeo aliam iusticiam, aliam vitam, quae est Christus*. Il ruolo della legge è confinato all'accusa del peccato, la giustizia che è Cristo porta vita nuova e conforto. Musculus ammonisce ancora, nelle parole del *Propheta Germaniae*, a non *reducere a Lege ad Gratiam, ab Actiua iusticia ad Passivam, In Summa, A Mose ad Christum*⁹³⁶. Ogni nostro agire è *pati operantem in nobis Deum, Is dat verbum, quo per fidem diuinitus datam apprehenso, nascimur filii Dei*⁹³⁷. L'*activa vita, in qua multi satis temere confidunt, non producit nec operatur spem, sed praesumptionem*.

Musculus ritiene dunque necessaria alla definizione di giustificazione l'esclusione di un ruolo alle buone opere. Tale concetto è esplicitato nel *locus* successivo, la cui prima sezione è introdotta dalla proposizione *an homo ex propriis viribus possi bene operari, et mereri quicquam ex debito*. Il florilegio luterano è

⁹³³ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [N5 r.]; cf. WA 40/1, 415.

⁹³⁴ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [O5 r.]; cf. WA 40/1, 41.

⁹³⁵ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [O5 v.].

⁹³⁶ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [O6 v.].

⁹³⁷ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., P2 r.

contrassegnato in corsivo da alcuni titoletti che indicano quali siano le colonne a sostegno dell'intera struttura:

- I. Il primo punto non ha un titolo specifico; qui il Lutero delle *Declamationes populares de I praecepto* stabilisce che *controversia duntaxat in vocabulo, bona, constitit. Nam sine fide impossibile est placere Deo. Et omne quod non est ex fide, peccatum est*⁹³⁸.
- II. *Opus bonum optime factum, est veniale peccatum*⁹³⁹; Musculus riprende il ventinovesimo degli articoli dell'*Assertio articulorum per bullam Leonis X damnatorum*, dove Lutero difende la discussa proposizione citata ribadendo che la sua dottrina è del tutto cattolica, anzi, modera le dure espressioni dei Padri:

Hic manifeste sequitur ex priore, nisi quod addendum est, quod alibi copiosius dixi, hoc veniale peccatum non natura sua sed misericordia dei tale esse. Non enim dixit David: Non praemiabitur, sed non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens. Non iustificari certe est damnari, Ita omne opus iusti damnabile est et peccatum mortale, si iudicio dei iudicetur. Et Augustinus non dixit: Vae vitae hominum aliquo modo laudabili, sed vae, quantumcunque laudabilis. Vae autem istud damnationem sonat, et quantumcunque laudabilis vita, optimam vitam sonat. Et Gregorius non dixit, Iusticia humana conuincitur imperfecta, sed iniusticiam esse, si iudicio Dei iudicetur. Item non dixit, aliquod meritum nostrum vitiosum, sed 'omne meritum vitium esse.

Quare his Patrum et Scripturae rupibus nixus, reuoco vel modero hunc articulum hoc modo: Opus bonum optime factum veniale peccatum est secundum misericordiam dei, sed mortale peccatum secundum iudicium Dei. Neque enim ego tam haeretice sum locutus, sicut Gregorius, qui totum meritum non solum vitiosum sed vitium esse asserit⁹⁴⁰.

- III. *Opera hominum, vt semper speciosa sint, bonaque uideantur, probabile tamen est, ea esse peccata mortalia*⁹⁴¹. Si può sempre provare, malgrado le opere degli uomini sembrano buone, che sono peccati mortali, dice il terzo paradosso della *Disputa di*

⁹³⁸ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., [P7 v.]

⁹³⁹ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., Q2 r.

⁹⁴⁰ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., Q2 r; cf. WA 7, 138-139.

⁹⁴¹ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., Q2 v.

Heidelberg⁹⁴² (1518), che Musculus riporta per intero. Di seguito⁹⁴³, Musculus riporta il testo dei successivi articoli della disputa, dal IV al XII⁹⁴⁴:

- IV. *Opera Dei ut semper sint deformia, malaque uideantur, uere tamen sunt merita immortalia;*
- V. *Non sic sunt opera hominum mortalia (de bonis, ut apparent, loquimur) ut eadem sint crimina.*
- VI. *Non sic sunt opera Dei merita (de his, quae per hominem fiunt, loquimur) ut eadem non sint peccata.*
- VII. *Iustorum opera essent mortalia, nis pio Dei timore ab ipsimet iustis, vt mortalia, timerentur.*
- VIII. *Multo magis hominum opera sunt mortalia, cum et sine timore fiant, in mera et mala securitate.*
- IX. *Dicere, quod opera extra Christum sint quidem mortua sed non mortalia, videtur periculosa timoris Dei remissio.*
- X. *Imo difficilimum est intelligere, quo nam modo sit opus mortuum, nec tamen noxium mortaleue peccatum.*
- XI. *Non potest vitari praesumptio, nec adesse vera spes, nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis.*
- XII. *Tunc vere sunt peccata apud Deum uenialia, quando timentur ab hominibus esse mortalia.*

È dunque uno dei primissimi documenti della Riforma, celebre esposizione della *theologia crucis* luterana, a dare contenuto e forma paradossale al *locus de bonis operibus*.

La seconda sezione del *locus* si intitola *Omnia bona opera Deo placentia, fieri vltronea functione officiorum pietatis, charitate dictante, non Lege iubente, non*

⁹⁴² Cf. WA 1, 356.

⁹⁴³ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., Q2 v- Q4 r.

⁹⁴⁴ Cf. WA 1, 356-359.

*praecedere sed sequi fidem. Et esse fructus Spiritus, atque Deum ipsum in nobis operari ut operemur, Ideoque sua dona eum non nostra merita coronaturum in altera vita*⁹⁴⁵. Musculus ribadisce qui con ampi stralci- ancora molto citato il *Commento ai Galati*- uno dei principi chiave della sua teologia, ovvero l'assenza di un ruolo positivo della legge come promotore delle buone opere, nella vita del cristiano rinato. Dio *mercenarios odit, quaerit liberales, gratuitos et hilares datores, qui nulla necessitate, sed sola beneuolentia ei seruiant*⁹⁴⁶.

Nelle pagine del *Compendium* le parole di Origene e di tutti i Padri, d'Oriente e d'Occidente, vengono accostate e concordate implicitamente alle parole del maestro sassone, scelte da opere famose, di polemica o esegesi. La relativizzazione del dissenso interpatristico cui si faceva cenno nel capitolo precedente è funzionale quindi alla presentazione della dottrina luterana- nella sua versione 'pura'- come ricapitolazione della fede di tutta la cristianità. La prima fedeltà di Musculus è dovuta alla paradossale dottrina del maestro, che riporta in alcune delle sue formule più dure: ai Padri, che lo hanno preceduto, spetta in fondo ormai solo seguire.

⁹⁴⁵ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., R v.

⁹⁴⁶ A. MUSCULUS, *Compendium*, cit., S 3 v.

4. PARTICULA EXCLUSIVA SOLA: IL CONSENSUS DI HAMELMANN

Consensus Patrum ex Apostolica Ecclesia qui docent nos. Sola fide iustificari coram Deo, ponentes explicite uocem exclusivam Sola: il *Consensus* di Hermann Hamelmann con questo titolo esplicita il senso e il metodo del capitolo, che si propone di rintracciare le sentenze dei Padri che palesemente testimoniano il valore esclusivo della fede nella giustificazione del cristiano.

La *prima pars* del *Consensus* consta di ventuno passaggi di padri d'Oriente e d'Occidente, disposti in ordine cronologico, che, senza esplicitarlo, segue l'ordine delle *Centurie* di Magdeburgo. L'arco cronologico scelto è quello dell'*Apostolica ecclesia*, quindi autori dalla seconda alla quinta centuria, da Giustino martire allo ps. Teodulo siro⁹⁴⁷. La Chiesa d'Oriente è rappresentata da Giustino, Origene, Eusebio, Gregorio di Nazianzo, Basilio Magno, Esichio di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Teodulo; quella d'Occidente da Ireneo, Cipriano, Ilario, Arnobio il Giovane, Ambrogio, Girolamo, Agostino, lo ps. Primasio, Leone Magno, Fausto di Riez, Sedulio⁹⁴⁸. Il modello flaciano non è stato citato a caso; dei ventuno passaggi di questa sezione, ben tredici sono presenti anche nelle *Centurie di Magdeburgo*; su un quattordicesimo, che corrisponde nella sostanza ma differisce per la traduzione citata, ci soffermeremo a breve.

Gli obiettivi generali dell'opera- dimostrare la vastità del consenso di tutti i tempi e di tutte le chiese sulla giustificazione per sola fede- privilegiano la varietà della selezione a spese della contestualizzazione dei passi, molto brevi.

⁹⁴⁷ L'opera citata, *In Pauli epistolam ad Romanos commentarius*, attribuita al vescovo di Cesarea, è in realtà un'opera di IX secolo, tramandata nella catena di «Ecumenio» (falsamente attribuita al vescovo di VI secolo), come riconosce M. DE LA BIGNE, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, Lugduni 1609³, 961-962, che riporta il testo; cf. K. STAAB, *Die Pauluskatenen: nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926, 124.

⁹⁴⁸ Hamelmann lo presenta come *Sedulius Scotus*, e cita il *caput 4 ad Roma.*; si tratta di una confusione fra il poeta di V secolo e il Sedulio Scoto di IX, autore di un *Commento ai Romani*; Hamelmann dipende qui dalla *Quinta Centuria*, che lo presenta come un poeta *natione Scotus*, cf. *Quinta Centuria*, cit., 1279-1281.

Peraltro, come si vedrà, una citazione più lunga avrebbe spesso rivelato la non pertinenza del passaggio al problema in questione. Il *Consensus* applica un modello 'giudiziario', che chiama a testimoniare il più ampio numero di testi, la cui correttezza formale è garantita dalla reperibilità della citazione nelle più recenti edizioni a stampa.

La procedura di Hamelmann è la seguente: ogni passaggio è intitolato dalla prima citazione che s'introduce (ad es. *Origenes, super tertium caput ad Romanos*) e poi sovente seguono altre citazioni del medesimo autore; raramente una citazione singola supera i due - tre periodi di lunghezza. La citazione di Ireneo è esplicativa di questo metodo; così scrive Hamelmann:

Irenaeus in praefatione libri tertii

Pro sola uera, uiuificaque fide resistes haereticis. Idem libro 4. Cap. 13 fides quae est ad Deum iustificat hominem, etc. Et libro 3 cap. 22. Ipse Dominus erat qui saluabat eos, quia per semetipsos non habebant saluari⁹⁴⁹.

L'ammonizione a resistere agli eretici proviene appunto dalla prefazione ireneana al libro III dell'*Adversus haereses*, correttamente citato da Hamelmann; difficilmente, letta nel suo contesto, tale espressione potrebbe sembrare una difesa della dottrina luterana⁹⁵⁰. Le due successive affermazioni sono entrambe provenienti dalla seconda Centuria, nella sezione *de iustificatione*. La centuria, dopo aver lamentato la difficoltà di reperire testimonianze in materia da autori di questo periodo -*cum uix paucissimorum doctorum, qui hoc seculo vixerunt*,

⁹⁴⁹ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 34.

⁹⁵⁰ «Memento igitur eorum, quae diximus in prioribus duobus libris, et haec illis adiungens, plenissimam habebis a nobis aduersus omnes haereticos contradictionem et fiducialiter ac instantissime resistes eis, pro sola vera ac viuifica fide, quam ab Apostolis Ecclesia percepit, et distribuit filiis suis»: cf. in *Opus Eruditissimum Dui Irenaei episcopi Lugdunensis, in quinque libros digestum, in quibus mire reteggit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustissimorum codicum collatione quantum licuit Des. Erasmi Roterodami opera emendatum*, Parisiis, apud Audoenum Paruum, 1563, 150 v.

monumenta ad nos usque peruenerint- afferma che però *de causa efficiente iustificationis unanimiter eos docuisse, quod Christum morte et passione sua, pro nobis λύτρον persoluerit, iusticiamque, uitam ac salutem aeternam nobis peperit*. Di ciò è testimonianza Ireneo al libro 3, cap. 22. Poco oltre i Centuriatori aggiungono: *caeterum fide apprehendi, sibi que applicari oportere hanc Christi oboedientiam, seu remissionem peccatorum gratuitam, clare tradiderunt...* e fra le testimonianze in proposito è citata la proposizione dal libro 4, cap. 22.

Se dunque in più della metà dei casi l'opera dei *Centuriatori* è la fonte più probabile delle citazioni, essa non è l'unica fonte del *Consensus*, il cui autore si rivela perfetto conoscitore del dibattito confessionale del suo tempo. Un ottimo esempio è il brano- *Basilius in concione de humilitate*- citato sia nella IV centuria che nel *Consensus*. La citazione del *Consensus* recita così:

Haec perfecta est et integra gloriatio in Deo, quando ne quidem propter iusticiam suam aliquis effertur, sed agnoscit sibi deesse ueram iustitiam, fide autem sola in Christum iustificari, et gloriatur Paulus se despiciere suam iustitiam, quaerere autem fide per Christum iustitiam quae ex Deo est⁹⁵¹.

Si può qui riconoscere la citazione che abbiamo già letto in Musculus: i *Centuriatori*, che pure inserivano il passo, avevano scelto di farlo in un'altra delle traduzioni disponibile per i lettori del XVI secolo, ovvero quella ad opera di Wolfgang Musculus, l'editore degli *Opera* che aveva esplicitamente lodato la chiara testimonianza di fede offerta da Basilio in questo passaggio⁹⁵², e vi aveva apposto a margine la glossa consueta, *Sola fides iustificat*. Ecco il brano:

⁹⁵¹ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 36. Cf. PG 31, 529.

⁹⁵² L'epistola *ad lectorem* si sofferma esplicitamente su questo passaggio, riportato in greco: «De gratia Dei et uera iustificatione, qua electorum omnium salus constat, quam pure senserit, testimonio est homilia de Poenitentia, aureis typis exornanda: deinde et aliquot aliae margaritae scriptis illius uelut auro insertae, utpote Homilia de animi humilitate, ubi sic scripsit: Λέγει δὲ ὁ Ἀπόστολος· Ὁ καυχώμενος, ἐν Κυρίῳ καυχάσθω ... πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον ... Ex huiusmodi locis conspicuum est, quam pura fuerit erga Christum fide: quamquam orthodoxe de gratia Dei et uera Christianorum iustificatione, quae per fidem in Christum est senserit»: *Opera D. BASILII MAGNI Caesariae Cappadociae Episcopi Omnia*, I, V. MUSCULO interprete, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1565, a3 r.v.

Nam ea demum perfecta et omnimoda gloriatio est in Deo, quando neque propter suam ipsius quis iusticiam extollitur, sed agnoscit se quidem uere destitui iusticia, uerum sola in Christum fide iustificatum esse⁹⁵³.

Hamelmann si serve dunque di più fonti e di una lettura spesso diretta delle edizioni a stampa dei Padri; ad esempio, si veda il riferimento ad una sentenza del Crisostomo, che recita così: *homilia octava in Romanos translate Germano Brixio in initio homiliae, quod aliunde salutem assequi non licet, nisi a fide*⁹⁵⁴.

Il più ampio passaggio di questa sezione merita infine una menzione particolare: esso infatti, sia per contenuto che per metodo di citazione, rivela molto della posizione di Hamelmann all'interno del dibattito contemporaneo. Lo si riporta perciò per intero:

Faustus Episcopus, de Gratia

Dei et humanae mentis li

bero arbitrio, Libro 1

Tempus gratiae, qui redempti sumus, merita hominum non expectauit, opera penitus non quaesiuit. Sola Deus fidei deuotione contentus fuit, secundum illud Apostoli, Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Et rursum, Dicunt ergo ad cultum dei atque famulatum etiam post baptismi salutare donum deuotae seruitutis, oboedientiam non requiri, sed solam per se gratiam effectum humanae salutis operari. totum, inquiunt, solius est gratiae, Istud melius a nobis poterit dici, hoc magis nostris partibus conuenit adplicari, qui non in partem, sed in totum genus humanum gratiae beneficia fatemur extendi: sic tamen ut ei uigilantiae

⁹⁵³ *Quarta centuria ecclesiasticae historiae, continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Christi, quae quarto post eius nativitatem seculo acciderunt, cum imperium Romanum gubernarent Constantinus magnus, eius filii, julianus, iouianus, valentinianus, valens, gratianus, theodosius maior eodem illustri ordine ac veritate, quo priores centuriae contexta: per aliquot viros in urbe Magdeburgica, Basileae, apud Johannem Oporinum, 1560, 227. Cf. Opera D. BASILII MAGNI, cit., 433.*

⁹⁵⁴ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 37. Ecco l'incipit dell'omelia in GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistolam Divi Pauli ad Romanos Homiliae octo priores*, GERMANO BRIXIO Antissiodorensi interprete, Basileae, ex Officina Frobeniana, 1533, 176: «Quid igitur dicemus inuenisse Abraham patrem nostrum secundum carnem. Nam si Abraham ex operibus iustificatus fuit, habet quod gloriatur, sed non apud deum. Vbi dixit, quod mundus deo obnoxius factus est, quod omnes peccauerunt, quod gloriatio exclusa, quod aliunde salutem assequi non licet, nisi a fide, deinceps ostendere studet, quod ne dedecori quidem est haec salus, sed relucens gloriae causa, ac maioris quamque operibus constat». Naturalmente, è sempre possibile che Hamelmann si sia servito di un'altra fonte di seconda mano a me ignota.

humanae studium per omnia iudicemus adiungi. Nam qui negat gratiae adsociandum famulari laboris conatum, homini seruitutis officium: Nescio ubi, aut quando ab opere feriari, quando otio debeat derelinqui, qui etiam in paradiso iubetur operari, In quo, sicut legimus, ita est constitutus, ut operaretur et custodiret illum. Cum dixerint, totum gratiae dei est, quis non ad tam reuerendum nomen omni cordis inclinetur affectu? sed tum responderimus: totum plane gratiae est, sed omnibus eam offert atque ingerit ad salutem omnium conditor ac redemptor etc⁹⁵⁵.

Sed hunc faustum reprehendit Ioannes Maxentius ad Hornusilam [sic] Papam his verbis, Faustus (qui superius dixerit, Tempus gratiae, qui redempti sumus, merita hominum non expectauit) opera penitus non quaesivit, sed sola opera fidei nostrae deuotione contentus fuit, Mox in eodem capite post paululum sequitur, suamque ipse sententiam destruens, sicut fidem ita etiam opera ad hominem pertinere ait, Sicut enim inquit, ad Deum largitio munerandi, ita ad hominem deuotio inquirendi pertinet: Et rursum Euacuans, namque donum Dei Faustus, omneque gratiae adiutorium, mox in sua praefatione, misericordiam Dei qua gratis iustificamur, non nisi fide et operibus promerendam, docere nititur, idque falso etc.

Et multa alia in hoc Fausto reprehendit, probans et primas et medias et ultimas partes in nobis gratiae tribuendum tantum et non operibus Maxentinus.

In questo passaggio dunque Hamelmann introduce a parlare insieme Fausto di Riez (440 ca.- 490/495), il vescovo già abate di Lerino, e Giovanni Massenzio, esponente del gruppo dei cosiddetti 'monaci sciti', suo accusatore presso papa Ormisda. Il primo periodo (*Tempus gratiae ... ad iustitiam*) è tratto dal *De gratia* I, 6 di Fausto; poi, il lungo passaggio successivo (*dicunt ergo... redemptor etc*) è tratto da un brano precedente del *De gratia* (I, 3), dal titolo significativo (*contra hoc, quod dicunt, quia per solam gratiam omnis homo sine ullo labore saluetur*). A questi passaggi dall'opera di Fausto Hamelmann contrappone la critica fatta da Giovanni Massenzio, nella *Responsio adversus Epistula Hormisdæ* (LI, LV⁹⁵⁶).

Il vescovo di Riez scrisse il *De gratia* per spiegare la posizione del concilio di Arles del 473, che aveva condannato tesi predestinazioniste agostiniane; la prima stesura dell'opera fu molto osteggiata, tanto da richiedere precisazioni e aggiunte. Resta un'opera che, pur cercando una *via media* fra il pelagianesimo e le posizioni agostiniane, assume posizioni pericolosamente vicine al

⁹⁵⁵ A questo punto Fausto introduce il tema della predestinazione, ma Hamelmann non è interessato a riportare questa parte della discussione.

⁹⁵⁶ Cf. *Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis Episcopi Opuscula accedunt 'Capitula s. Augustini'*, Turnhout 1978 (CC), 148, 150.

pelagianesimo, ribadendo l'integrità del libero arbitrio nella condizione postlapsaria, che coopera sinergisticamente alla propria salvezza. Il vescovo africano Possessore richiese al papa Ormisda chiarimenti sull'atteggiamento della sede romana nei confronti di Fausto; il papa nella sua risposta non proibì la lettura delle opere di Fausto, ma ne raccomandò una lettura prudente, rimproverando allo stesso tempo la faziosità della richiesta. A questa lettera reagì Giovanni Massenzio con la sua *Responsio*, ove sono ripresi e duramente censurati passaggi delle opere di Fausto⁹⁵⁷. La polemica sull'opera di Fausto era destinata a riaccendersi nel XVI secolo⁹⁵⁸; è negli ambienti della *Formula di Concordia* e nell'opera di Teodoro Beza che nasce il termine 'semipelagianesimo' che, coniato per condannare avversari contemporanei, viene poi retroproiettato a colpire Fausto⁹⁵⁹.

Qui dunque Hamelmann, sulle orme di Massenzio, oppone Fausto a Fausto, negando la possibilità che si affermino simultaneamente un *tempus gratiae*, che *merita hominum non expectauit*, *opera non quaesiuit* e lo *studium uigilantiae humanae*, un *operari* che va aggiunto alla grazia in eterno, finanche *in paradiso*. Hamelmann dunque rivendica un'ermeneutica globale dell'opera di Fausto, che ne riveli l'errore da una prospettiva agostiniana.

(a) Clemente e Origene nel *Consensus*

⁹⁵⁷ Giovanni finge di credere che la lettera sia una falsificazione ereticale e non provenga dal Papa, per poter parlare più liberamente; cf. M. SIMONETTI, s.v. Giovanni Massenzio, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, a cura di A. DI BERARDINO, Genova 2007².

⁹⁵⁸ Si noti qui, *en passant*, che l'*editio princeps* del *De gratia* era stata pubblicata da Erasmo (*Fausti Episcopi De gratia dei et humanae mentis libero arbitrio opus insigne, Cum D. Erasmi Roterodami Praefatione*, Basileae, apud Iohannem Fabrum, 1528) e che già l'anno dopo (ep. 2239 Allen) l'amico Pierre Barbier si diceva preoccupato di tale edizione e si chiedeva se Erasmo fosse consapevole che si trattava di quel Fausto *qui temporibus priscis hereseos de libero arbitrio suspectus fuerit*; lo invitava in ogni caso a leggere l'edizione dell'opera di Massenzio in cui si trovava la lettera a papa Ormisda, pubblicata nello stesso 1526 (una ristampa dell'edizione curata da Cochlaeus nel 1520, insieme al Fulgenzio di Pirckheimer).

⁹⁵⁹ Cf. I. BACKUS - A. GOUDRIAAN, 'Semipelagianism': *The Origins of the Term and its Passage into the History of Heresy*, in *Journal of Ecclesiastical History*, 65, 1 (2014), 25-46.

La prima pagina del *Consensus*, dopo Giustino *in expositione fidei*, si apre con *Clemens Alexandrinus*, libro 7 *Stromatum*:

Per fidem solummodo efficitur fidelis perfectus. Idem lib. 1 Abraham non ex operibus iustificatus est, sed ex fide: Nihil ergo eis post finem vitae proderit, etiamsi nunc recte operentur nisi fidem habeant⁹⁶⁰.

Entrambe le citazioni clementine provengono con la più alta probabilità dalla *Secunda Centuria*⁹⁶¹, ove compaiono in conclusione del locus *de iustificatione*, con il medesimo scopo del *Consensus*, cioè provare che essa avviene *sola fide*. La prima citazione è tratta dal libro VII degli *Stromata* (*Strom.* VII, 10, 55⁹⁶²), che recita nel suo contesto più ampio:

est enim, vt semel dicam, cognitio, quaedam hominis tanquam hominis perfectio, quae completur per rerum diuinarum scientiam, et modo et vita et sermone congruens et consentiens sibi et verbo diuino. Per hanc enim fides perficitur, vtpote quod per eam solummodo fidelis efficiatur perfectus. Est ergo fides aliquod bonum intrinsecus positum, et quae absque eo quod Deum quaerat Deum esse confitetur, et vt qui sit glorificat. Vnde oportet ab hac fide eductum, et in ea auctum, gratia Dei, quoad eius fieri potest, eius accipere cognitionem⁹⁶³.

Evidentemente, è a prezzo di una considerevole forzatura che il passo clementino è piegato a sostenere la *sola fide* luterana. In questo passaggio Clemente sta descrivendo la vera gnosi- perfezionamento dell'uomo in quanto tale- come condizione per cui la fede si perfeziona, e il fedele diviene perfetta.

⁹⁶⁰ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 33.

⁹⁶¹ *Secunda Centuria*, cit., 46: «Salutem etiam et iusticiam coram Deo, huic fidei soli acceptam referunt, et nullis operibus tribuunt ... de quo et Clemens diserte inquit lib. 1 Abraham non ex operibus iustificatus est, sed ex fide: Nihil ergo eis post finem vitae proderit, etiamsi nunc recte operentur, nisi fidem habeant. Et Strom. Lib. 7: Per fidem solummodo efficitur fidelis perfectus».

⁹⁶² Il testo greco recita: Ἔστιν γάρ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡ γνῶσις τελείωσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου, διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη κατὰ τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον, σύμφωνος καὶ ὁμόλογος ἑαυτῇ τε καὶ τῷ θείῳ λόγῳ. διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτη μόνως γιγνομένου. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθόν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα. ὅθεν χρή, ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι τοῦ θεοῦ, τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστιν γνῶσιν. (*Strom.* VII, 10, 55, 1-3).

⁹⁶³ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Omnia quae quidem extant opera*, cit., 247.

Anche le parole successive, che identificano la fede come *bonum intrinsecus positum*, base per ricevere la conoscenza di Dio, difficilmente avrebbero potuto essere accettate da una prospettiva riformata, e infatti sono accuratamente tralasciate.

Hamelmann prosegue poi con una citazione più ampia, dal libro I degli *Stromati* (*Strom.* I, 7, 38)⁹⁶⁴. Clemente sta affrontando la questione della filosofia, *non dico Stoica, nec Platonica, aut Epicurea, et Aristotelica, sed quaecunque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico Philosophiam*. Bisogna adesso considerare, continua Clemente, *quod si quando recte viuunt qui nesciunt benefacere, accidit enim ut benefaciant, nonnulli autem per intelligentiam ad veritatis verbum feruntur tanquam ad scopum*. Ma Abramo fu giustificato dalla fede, non dalle opere: nessun vantaggio dunque per loro dopo la fine della vita, se non hanno fede. È per questo che le Scritture sono state tradotte in greco, perché i gentili non potessero essere scusati per la loro ignoranza, ma fossero nelle condizioni di ascoltare l'annuncio del vangelo. *Aliter dicit aliquis de veritate, aliter veritas seipsam interpretatur. Aliud est veritatis coniectura, et aliud veritas, aliud similitudo, aliud ipsum quod est. Et altera quidem accedit disciplina et exercitatione; altera vero potestate et fide. Est enim donum doctrina pietatis, gratia vero fides. Le multae et variae viae ad iustitiam portano all'ingressus valida auctoritate munitus, la porta Domini: cum ergo multae apertae sint portae in iustitia, haec fuit in Christo, in quam beati omnes qui intrarunt, et iter suum direxerunt in sanctitate cognoscendi potestate praedita*. Come si vede, anche in questo caso la *Seconda Centuria*, e Hamelmann di riflesso, pur non intervenendo direttamente sul periodo citato, che è riportato esattamente come si trova nella traduzione di Hervet, citano un passo clementino almeno inappropriato allo scopo di difendere l'esclusività della fede nella giustificazione del credente.

⁹⁶⁴ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Omnia quae quidem extant opera*, cit. 11.

Dopo i tre brevi lacerti da Ireneo che abbiamo esaminato *supra*, Hamelmann introduce il passaggio che già conosciamo dall'*Unio*, *Origenes super tertium caput ad Romanos*:

Ubi est gloriatio tua? Dicit sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo iustificetur, etiamsi nihil operis ab eo fuerit expletum. Per fidem enim iustificatus est latro sine operibus legis, quia super hoc Dominum non requisivit, quid prius operatus sit, nec expectavit, quid operis, cum credidisset expleret, sed sola iustificatione iustificatum, comitemque sibi Paradysum ingressurus assumpsit.

E poi prosegue:

Idem Homilia 15 in Iosua. Nulla species peccati est, qua non sit superior Iesus, qui est verbum et sapientia. Multaque alia habet Origenes in eandem sententiam⁹⁶⁵.

Il primo brano a quest'altezza cronologica era ampiamente noto nel dibattito teologico, e non vi è perciò motivo di supporre una diretta consultazione dell'*Unio*. Essa è però plausibile, dal momento che nelle *Sententiae omnium fere Patrum* del 1557, nel capitolo dedicato ad Origene, lo stesso brano era presentato in forma più ampia, secondo il modello dell'*Unio*:

Et hic affirmat articulum de sola fide iustificante, nam sic scribit libro tertio super tertium caput ad Romanos: Ubi gloriatio tua? Dicit sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo iustificetur, etiamsi nihil operis ab eo fuerit expletum. Per fidem enim iustificatus est latro sine operibus legis, quia super hoc Dominum non requisivit, quid prius operatus fuisset, nec expectavit quid operis, cum credidisset, expleret, sed sola iustificatione iustificatum, comitemque sibi Paradysum ingressurus assumpsit. Sed ut mulier illa, quae in Evangelio secundum Lucam septimo capite refertur, quae ad pedes Iesu audit: Remittuntur tibi peccata tua. Et iterum: Fides tua salvam te fecit. Sed et in multis Evangelii locis hoc sermone usum legimus salvatorem, ut credentis causam dicat esse salutis eius. Igitur iustificatur homo per fidem, cui ad iusticiam nihil conferunt opera legis. Ubi vero fides non est, quae credentem iustificat, etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen quia non sunt aedificata super fundamentum fidei, quam vis videantur esse bona, operatorem suum iustificare non possunt. Sequitur: Sola igitur iusti gloriatio

⁹⁶⁵ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 34.

est in fide crucis Christi etc. Quare iusti non possunt gloriari de operibus, ut Pontificii Pharisei, sed inquiunt se semper servos esse inutiles⁹⁶⁶.

La zeppa che si è già notata nell'*Unio* si ritrova qui, con l'aggiunta del numero del capitolo da cui è tratto l'episodio evangelico: *mulier illa, quae in Evangelio secundum Lucam septimo capite refertur, quae ad pedes Iesu audivit*. L'intento polemico della citazione, che nel *Consensus* è sottinteso, è esplicitato nelle *Sententiae*: *Quare iusti non possunt gloriari de operibus, ut Pontificii Pharisei, sed inquiunt se semper servos esse inutiles*. Nelle *Centuriae*, il brano è riportato ma in maniera indipendente dalla fattura dell'*Unio*⁹⁶⁷. Anche il secondo brano origeniano non proviene dalla terza centuria; si tratta della quindicesima omelia su Giosuè, come correttamente segnala Hamelmann, nella traduzione rufiniana⁹⁶⁸; si tratta dell'esegesi di Gios 11, 19-20 (*et accepit, inquit, Iesus omnes in bello, quia per Dominum factum est, ut confortaretur cor eorum, et occurrerunt in proelium contra Israel*). Giosuè è nella lettura origeniana sin dal nome *-Iesu Nave*-prefigurazione di Cristo; egli, condottiero vittorioso, non catturò solo alcuni dei re nemici, ma prese e massacrò tutti; così Cristo ha purificato e distrutto ogni genere di peccato, *quod invenitur in hominibus, antequam credant*. Su tutti i peccati trionfa, poiché a tutti è superiore. Infatti, domanda Origene, non crediamo noi che ogni genere di peccato è tolto, quando giungiamo *ad salutare lavacrum*? Questo è quello che Paolo indica quando afferma che *abluti sanctificati, iustificatis*

⁹⁶⁶ H. HAMELMANN, *Sententiae omnium fere Patrum*, cit., 19 r.-v.

⁹⁶⁷ Cf. *Tertia Centuria*, cit., 53: «Deinde, fide sola absque ullis operibus apprehendi iusticiam docuerunt, ut Origenes libro tertio in epistula ad Romanos: Arbitramur, inquit, iustificari hominem per fidem, sine operibus legis. Dicit sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo iustificetur, etiamsi nihil operis ab eo fuerit expletum. Quantum igitur ad exemplum pertinet, sufficere arbitror illum latronem, qui cum Christo crucifixo, clamavit ei de cruce Domine. Nec aliud quicquam describitur boni operis eius in evangeliiis, sed pro hac sola fide ait ei Iesus: Amen dico tibi etc. per fidem enim iustificatus est latro sine operibus legis: quia super hoc Dominum non requisivit, quid prius operatus esset, nec expectavit quid operis, cum credidisset expleret, sed sola iustificatione iustificatum, comitemque sibi Paradysum ingressurus assumpsit». Le centurie seguono più da vicino il testo merliniano, tra l'altro scegliendo la lezione «quid prius operatus esset» invece di «fuisset».

⁹⁶⁸ Cf. ORIGENE, *Primus tomus Operum*, cit., f. CLXVI v.

estis in nomine Domini (1 Cor 6, 11). Il discorso origeniano trapassa poi velocemente dal piano redentivo a quello morale, descrivendo la lotta del peccatore con le potenze nemiche: è necessario che gli spiriti maligni entrino in noi, ci provochino e invitino al combattimento, perché possiamo dargli battaglia.

L'operazione di Hamelmann nei confronti delle citazioni origeniane è dunque molto chiara, stante ciò che si è visto in precedenza: bisogna attestare la piena liceità dell'arruolamento di Origene fra i sostenitori del *sola fide* luterano, e comprovarla negando che il passaggio dal *CommRom* sia un *unicum*. Al contrario, *multa alia habet Origenes*, come dimostrerebbe il brano dalle omelie *in Iosua*.

Nel 1568 Hamelmann ritornerà sul brano origeniano più importante di questo *set* di citazioni, il passaggio dal terzo libro del *CommRom*, e ne esplicherà validità ed esegesi. Siamo all'interno del capitolo dedicato agli errori e alle esplicite discordanze fra i padri, e Hamelmann porta il caso dell'interpretazione di Rm 3 (*quapropter ex operibus legis non iustificabitur omnis caro in conspectu eius*). Quale il significato della parola *lex*? Girolamo *per opera legis intelligit circumcisionem*, Agostino *contendit omnia praecepta legis, etiam Decalogi, intelligenda*. Ambrosius quoque *tota legem intelligit*⁹⁶⁹. E Origene? Origenes *de uniuersis simul tam moralibus quam ceremonialibus intelligit, dicens: Apostolus hisce uerbis, Arbitramur igitur...* e riporta il passaggio origeniano ben noto, in una formulazione ampia, sino al punto in cui Origene ricorda che *indulgentia namque non futurorum, sed praeteritorum criminum datur*. E a questo punto Hamelmann commenta: *sed hic quorundam error potest facile refutari ex praecedentibus. Scimus autem, quod quaecunque lex dicit, his qui in lege sunt dicat, ut omne os obturetur, et obnoxius fiat Deo totus mundus, propterea quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro in conspectu eius. Ex his fiet manifestum, quod non de ceremonialibus, sed maxime de lege morali dicat: quia haec sophistica refutatur ex Psalmo, unde Paulus suam doctrinam sumpsit, et articulum de iustificatione mutuatus est: Domine exaudi orationem meam ...*

⁹⁶⁹ H. HAMELMANN, *De traditionibus apostolicis*, 1568, cit., 87.

et non intres in iudicium cum seruo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens. Haec non possunt torqueri ad solas ceremonias, ad quas omnes uiuentes non tenebantur: neque omnes os potuit obturari ex ceremoniis, quia gentes, quas per legem probauit sub peccato esse, opposuissent Apologiam. Deinde Paulus ipse haec sophismata refutat, cum addit, Per legem agnitio peccati, etc. La conclusione è cristallina: igitur retineamus Origenis sententiam, aliis explosis. Hamelmann si dimostra ben consapevole della problematicità della sua *avocatio* origeniana, e ne dà, a suo modo, ragione.

(b) Il solidale consenso della storia

Alla testimonianza dell'*Apostolica ecclesia* Hamelmann fa seguire le parole dei padri *ex media aetate*: Ecumenio, Fozio, Teofilatto⁹⁷⁰, Beda, Haymo, Bernardo, Pascasio, la Glossa, Niccolò di Lira, Bonaventura, Simone di Cassia, Anselmo, Venanzio Fortunato. Poi, vengono presentati i *Catholici Patres ex nostro seculo, qui nostra aetate, uel paulo ante nos uixerunt in Papatu et ipsi consenserunt, uel cum ipsi colluserunt, tametsi et hanc doctrinam probent et particula exclusiua utantur*⁹⁷¹. Dunque, alla creazione di un *consensus* protestante è solidale l'erosione del *consensus* cattolico interno: le voci scelte per questo compito sono quelle di noti e talvolta discussi-esponenti della chiesa cattolica. L'elenco comprende Johannes Trithemius, abate di Sponheim, il cardinale Iacopo Sadoletto, il filosofo e umanista Louis Vives, Gerhardus Lorichius, il ministro protestante convertito al cattolicesimo, il vescovo di Foligno Isidoro Clario, l'esegeta francescano Johannes

⁹⁷⁰ Si noti come Hamelmann comprende correttamente Teofilatto fra i padri medievali e non fra quelli della prima età patristica.

⁹⁷¹ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 53.

Ferus. Nel gruppo spiccano le parole di Erasmo⁹⁷², irrinunciabile punto di riferimento e di polemico confronto per Hamelmann, e il testo del *liber reconciliationis propositus in Comitibus Imperii Ratispome a Carolo 5. Ordinibus Imperii in loco de Iustificatione*⁹⁷³, sottoscritto, come ricorda l'autore, da Johann Gropper e Julius Pflug, *ut acta testantur*.

Segue poi una *Secunda pars* dell'opera, dedicata ad una più ampia esposizione della medesima dottrina, compiuta tramite il ricorso ad autori e passaggi più ricercati e meno noti: ventuno nuovi passaggi di padri dell'antichità⁹⁷⁴ sono seguiti da undici passaggi di padri medievali⁹⁷⁵ e cinque di contemporanei cattolici⁹⁷⁶. Infine, chiude l'opera una significativa appendice: *succintae explicationes sub obscurarum in Patrum vetustiorum scriptis, de fide et operibus*⁹⁷⁷. Hamelmann dedica sei brevi paragrafi a sei autori la cui dottrina *de fide et operibus* potrebbe essere contestata e non ritenuta congruente alla professione di fede luterana. Si tratta di Girolamo, Agostino, Crisostomo, Primasio, Leone Magno, Beda: assenti i nomi di Clemente e Origene, che Hamelmann ritiene con sicurezza dalla propria parte- o dei quali preferisce non

⁹⁷² H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 54: «Erasmus Roterodamus in argumentum super Epistolam Pauli ad Romanos. Paulus docet ueram iusticiam ac perfectam salutem citra legis auxilia per Euangelium ac solam fidem in Christo conferri ex aequo omnibus, Et mox. Hoc imprimis agit Paulus ubique ut legis ceremonias abroget atque antike omnemque adipiscendae salutis fiduciam in unum Christum transferat. Idem in Paraphrasi in caput 4. Ad romanos. Christus gratis perfecta iusticiam confert etiam impiis, quorum uniuersa scelera, sua morte sustulit, iis inquam ad exemplum Abrahae hoc praestat, ut pro iustis habeantur nulla legis obseruatae commendatione, sed solius fidei».

⁹⁷³ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 58: «Qui autem dicunt sola fide iustificantur, simul tradere debent doctrinam de poenitentia, de timore Dei, de iudicio Dei, de bonis operibus, ut tota summa praedicationis constet, sicut Christus ait praedicantes poenitentiam et remissionem peccatorum».

⁹⁷⁴ Clemente romano, Marziale, Policarpo, Ignazio, Tertulliano, Macario eremita, Lattanzio, Massimo, Antonio abate, Faustino, Mario Vittorino, Cromazio, Marco eremita, Epifanio, Efrem, Cirillo, Pascasio, Filippo, Gregorio Magno, Talasio, Giovanni Massenzio.

⁹⁷⁵ Cassiodoro, Albino, Idiota *de contemplatione amoris* (si tratta probabilmente dello pseudonimo di Raymundus Jordanus, XIV sec., autore di *Meditationes* mistiche dal piglio bernardiano), Ricardo, Alberto Magno, Tommaso, Drogo, Pietro Alliaco (Pierre d'Ailly), Jean Gerson, Thomas da Kempis, Guillaume Durand.

⁹⁷⁶ Friederich Nausea, Marco Marulo, Marcantonio Flaminio, Claude Guiland, Johannes Hoffmeister.

⁹⁷⁷ H. HAMELMANN, *Consensus*, cit., 85-94.

discutere. Se la difesa di Gerolamo è poco convinta- Hamelmann ricorda come i *Pontificii* provino la necessità delle opere dopo la giustificazione con le parole dello Stridonense- la discussione delle testimonianze agostiniane è più approfondita e cogente, volta a contestare l'appropriatezza di alcuni passaggi agostiniani, portati dagli avversari a testimonianza della necessità delle opere. Così vengono sdoganate anche le prove portate dal Crisostomo, Primasio, Beda e papa Leone.

Lo storico della Westphalia si è rivelato alla nostra analisi attento lettore del dibattito dei suoi contemporanei, seguace della lezione dei *Centuriatori*, maestri e compagni di parte, senza tralasciare la diretta lettura delle fonti. Il *Consensus* si conferma opera ideata e racchiusa entro i confini della polemica anticattolica: le testimonianze patristiche sono raccolte e messe sulla bilancia, difese o contestate per una tenuta di fronte all'avversario. *Attamen*, aveva reclamato la prefazione: chiara la testimonianza della Scrittura, *tuttavia*, dato che gli avversari preferiscono combattere coi Padri, anche noi porteremo la loro testimonianza. L'avvocato Hamelmann convoca diligentemente in tribunale testimoni per la sua causa, senza farci mai dimenticare che, senza processo, ne avrebbe fatto volentieri a meno.

5. ERUBESCANT IUSTICIARII: LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE IN OBENHEIM

Credit et confitetur, quod ad faciendam et exercendam iusticiam Deo gratam, sint necessariae hae virtutes, Fides, spes, charitas, et quod homo has uirtutes, non ex se concipere possit, sed accipiat ex gratuito fauore Dei, quodque fides per dilectionem operetur, et efficax si et perpetuo bonis coniuncta operibus. Execratur autem eorum sententiam a Prophetica et Apostolica doctrina quam longissime abhorrentem, intrepide docentium propter has uirtutes, hominem uere coram Deo fieri iustum et acceptum, ac coram tribunali Dei harum uirtutum meritis confidendum esse. Docet uerissime hominem fieri Deo acceptum et reputari coram eo iustum, propter solum filium Dei, Dominum nostrum Iesum Christum per fidem⁹⁷⁸.

Con queste parole si apre la *Confessio uerae ecclesiae* dell'*Enchiridion*, che definisce l'ortodossia *de iustificatione* in opposizione alla dottrina papale. Dopo un *consensus Scripturae sacrae*, che menziona i passi neotestamentari di riferimento, senza far alcun riferimento alla lettera di Giacomo, il *consensus* chiama la testimonianza di 58 passaggi patristici, solitamente molto brevi, da un ampio *range* di opere e di autori⁹⁷⁹: secondo la modalità del *Consensus* di Hamelmann, si privilegia la varietà e la ricchezza di testimonianze, da Oriente e Occidente, al dominio di un singolo padre; lo stesso Agostino è presente con un numero di citazioni inferiori a quelle di Cristostomo o Origene. Le *Centuriae* si confermano modello privilegiato dell'*Enchiridion*; si noti come il brano di Fausto di Riez⁹⁸⁰ che abbiamo incontrato in Hamelmann e che si ritrova nella *Quinta*

⁹⁷⁸ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 163.

⁹⁷⁹ Gli autori citati, in ordine di apparizione, sono Giustino (2 brani), Sedulio (2), Teodoreto (2), Crisostomo (3), Mario Vittorino, Fausto, Cirillo (2), Teodulo, Fulgenzio (2), Clemente, Origene (3), Cipriano (2), Ambrogio (3), Ilario (2), Arnobio (2), Basilio (2), Girolamo (2), Agostino (2), Primasio (2), Leone Magno, Bernardo, Gregorio Magno (2), Cassiodoro, *l'Idiota vir sanctus*.

⁹⁸⁰ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 166: «Faustus libro primo de libero arbitrio. Tempus gratiae quo redempti sumus merita hominum non expectauit, opera penitus non requisiiuit. Sola Deus fidei nostrae deuotione contentus fuit, secundum illud: Credidit Abraham Deo etc. iustus autem ex fide sua uiuet. Accedentem ad Deum oportet credere».

*Centuria*⁹⁸¹ compare qui, senza però il correttivo che toglieva valore alla sua testimonianza. La presenza di Clemente e Origene in questo *locus* sembra dipendere in esclusiva dalle *Centuriae*: unico passaggio che fa eccezione è il consueto *Origenes super 3. cap. ad Roma.*, presentato nella stessa formula di Hamelmann. Ecco dunque i brani clementini e origeniani:

Clemens Alexandrinus libro septimo Stromatum

Per fidem solummodo efficitur fidelis perfectus. Et lib. 1 Abraham non ex operibus iustificatus est, sed ex fide: Nihil ergo eis post finem uitae proderit, etiamsi nunc recte operentur nisi fidem habeant. Et in paraenetico, fidem appellat clauem regni coelorum. Et in 2. Stroma: propemodum integram fidei definitionem recitat, quae extat ad Hebraeos, Fides est uoluntaria anticipatio, pietatis assensio, rerum quae sperantur substantia, argumentum earum quae non uidentur, sicuti diuini Apostoli sententia est⁹⁸².

L'ultima citazione clementina, la definizione della fede come *uoluntaria anticipatio*, non è presente in Hamelmann, che probabilmente ne percepiva l'accento volontaristico, ma si trova nel *locus de iustificatione* delle *Centuriae*⁹⁸³. Ecco invece le testimonianze origeniane:

Origenes super 3. cap. ad Roma.

Ubi est ergo gloriatio tua? Dicit sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo iustificetur, etiamsi nihil operis ab eo fuerit expletum. Per fidem enim iustificatus est latro sine operibus legis, quia super hoc Dominus non requisivit, quid prius operatus sit, nec expectavit, quid operis, cum credidisset expleret, sed sola iustificatione iustificatum, comitemque sibi paradisum ingressurus assumpsit⁹⁸⁴.

Et tractatu secundo in Matth.

Homo quidem non potest dare aliquam commutationem pro anima sua, Deus autem pro animabus omnibus dedit commutationem, praeciosum sanguinem filii sui: Nec

⁹⁸¹ *Quinta Centuria*, cit., 315.

⁹⁸² C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 167.

⁹⁸³ *Secunda Centuria*, cit., 46.

⁹⁸⁴ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 167-168.

enim empti sumus corruptibili argento uel auro, sed praecioso sanguine agni immaculati⁹⁸⁵.

Et in Iosuam Homilia 15

Nulla species peccati tanta est, qua non sit superior Iesus, qui est uerbum et sapientia⁹⁸⁶.

La *commutatio* predicata dall'Origene in *Matthaeum* suonava certo ad orecchie luterane appropriata descrizione del *grazioso scambio* della redenzione. Alla dottrina della giustificazione così descritta per il tramite dei Padri si contrappongono gli *Antichristi Sophistica de Iustificatione*. La dottrina dell'Anticristo, dichiara Obenheim, *docet et asserit, iustificationem significare nobis qualitatem aut uirtutem, seu infusionem habitus inclinantis, ut facilius per opera ad iusticiam pertingamus*⁹⁸⁷. E così si insegna che la *iusticiam esse ex nobis et per bona opera nostra: Sed ita tamen, quod adsit nobis per meritu Iesu Christi, habitus quidam seu prima gratia, inclinans nos ut facilius ad iusticia nostris operibus perueniamus*. Questo pernicioso errore è contestato in primo luogo dalle chiare parole di san Paolo, che testimonia come *non nostris uirtutibus aut operum meritis, sed merito Domini nostri Iesu Christi*. Poi, i Padri, *ueteres ac maiores nostri dixerunt omnes uere credentes, non ub ullam ipsorum propriam dignitatem, sed propter unicum et solum meritum Christi a Deo recipi, et pro iustis ac filiis suis haberi*. Obenheim ripete alcune fra le citazioni che ha già segnalato, le più significative per la sua argomentazione: così, si ripete il passo di Ilario, in *Matt. cap. 8. Mouet scribas, remissum ab homine peccatum, hominem enim tantum in Christo contuebantur et remissum ab eo, quod lex taxare non poterat, Fides enim SOLA iustificat*⁹⁸⁸. E così afferma Clemente, quando stabilisce che *per fidem solummodo efficitur fidelis perfectus*, e Arnobio, Esichio e Ambrogio: *ex his Patrum dictis probatur per omne, uitae cursum, adeoque in extrema necessitate*

⁹⁸⁵ Cf. *Tertia Centuria*, cit., 53.

⁹⁸⁶ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 168.

⁹⁸⁷ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 174.

⁹⁸⁸ Questo brano era già presente nell'*Unio* e in *Musculus*, che lo citava solo con l'indicazione *Hilarius; cf. supra*.

haudquaquam nos uirtutibus et qualitatibus nostris, coram seuero Dei iudicio consistere posse, sed fiducia solius gratuita clementiae Dei in Christo Iesu, filio Dei, nobis exhibitae. A questa fiducia che nulla vanta come proprio merito hanno dato testimonianza *etiam multi catholici*, che hanno espressamente approvato la dottrina della giustificazione e la *particula exclusiva sola*: Obenheim chiama a suo soccorso Friederich Nausea, Johannes Hoffmeister, Johannes Trithemius, Marco Marulo, Claude Guiland, Erasmo da Rotterdam, Isidoro Clario, Johannes Ferus: tutti nomi e passaggi di cui si ha l'esatta corrispondenza nell'opera di Hamelmann, e per i quali dunque sembra difficile supporre un'altra fonte o una lettura indipendente. La *ratio* della citazione è analoga: mostrare come la blasfema dottrina papista non è professata neanche all'interno della Chiesa di Roma, ma trova in suoi autorevoli esponenti testimonianze contrarie.

Gli errori papali in merito alla dottrina della giustificazione trovano poi esplicita confutazione in un elenco di undici punti che Obenheim sviluppa a partire dal presupposto originario, il primigenio errore, la *blasphemia in Christum*, ovvero oscurare ed ignorare il sommo beneficio della remissione dei peccati e la liberazione dalla morte eterna. Di qui, la dottrina che *docet homines mereri iustificationem ex merito congruo et condigno*. Dalla testimonianza chiara della Lettera ai Romani, ribadisce l'autore, *clare perspicui potest, nostra bona opera, neque causam efficientem esse, neque partem illius coram Deo ualentis iusticiae*⁹⁸⁹. Il vero fedele si riconosce *miserrimus peccator*, sempre bisognoso della misericordia di Dio, consapevole che *nullum penitus esse potest meritum nostrum*. Persino l'apostolo Paolo si è riconosciuto peccatore *coram Deo*, pur non essendo conscio di alcun crimine o negligenza. Infatti, con il profeta Isaia riconosciamo che ogni nostra giustizia è come panno di donna mestruata, e con Paolo sappiamo che la nostra salvezza e la remissione dei peccati proviene *ex mera misericordia et gratuita peccatorum remissione, et non ex nostra sanctitate*; come Abramo, siamo giustificati

⁹⁸⁹ In realtà, il decreto tridentino sulla giustificazione del 13 gennaio 1547 non indica come causa efficiente le nostre buone opere, ma la misericordia di Dio (cap. VII).

per fede. Infatti, *si uelis etiam opera esse adiuncta, sequitur sane illam non proprie dici gratiam, sed potius appellandam mercedem siue praemium*. La *nova oboedientia* è dunque effetto, e non causa della giustificazione. Infine, il primo ‘concilio’ apostolico, la *synodus Hierosolymitana, in spiritu sanctu congregata*, stabilisce che *bona opera non sunt necessaria ad salutem*, e gli Atti e le lettere paoline lo attestano in più punti. *Ex his argumentis*, conclude Obenheim, *satis certo constat, ueram iusticiam nostram, qua coram Deo ualemus ac subsistere possumus, nihil aliud esse, nisi gratuitam acceptationem propter Christum per fidem*⁹⁹⁰. Infine, pongono il sigillo al *locus* cinque brevi passaggi agostiniani, che ribadiscono succintamente e con ritmo martellante che siamo *Iustificati gratis per gratiam*.

Il *locus de bonis operibus* si sviluppa su linee parallele, in una struttura più semplice e breve. Nell’arco di 51 citazioni⁹⁹¹, si ribadisce come *bona opera certo et expresso uerbo Dei mandata, et necessario sequi fidem et iusticiam gratuitam*, non perché si possa meritare la celeste beatitudine, ma per glorificare Dio e ringraziarlo, e, nelle famose parole di Agostino, introiettate nella *Ecclesiae uerae confessio*, *si ergo dona Dei sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua*⁹⁹². La presenza agostiniana è molto significativa in questo *locus*, che per più del 30% delle citazioni parla con la voce del vescovo di Ippona. Solo una breve sentenza clementina - *Clemens de ordine bonorum operum, in ultimo Stromatum sic dicit Opera sequuntur cognitionem, sicut umbra*

⁹⁹⁰ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 183.

⁹⁹¹ Ecco gli autori in ordine di apparizione: Clemente, Ireneo, Basilio (2 brani), Lattanzio, Gregorio di Nazianzo, Ambrogio (3), Cromazio, Isichio (2), Marco eremita (2), Avito, Eucherio, Agostino (19), Crisostomo (3), Giusto, Gregorio Magno, Olimpiodoro, Primasio, Fausto di Riez, Cirillo, Prospero, Leone Magno, Origene, Girolamo (2), Cipriano.

⁹⁹² C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 186.

*corpus*⁹⁹³- e due brani origeniani, lo spurio *in Iob*⁹⁹⁴ e il *CommRom*⁹⁹⁵ rappresentano la voce della chiesa d'Alessandria.

Alla dottrina del regno dell'Anticristo è riservata invece particolare attenzione e considerevole spazio⁹⁹⁶. Tale *diabolica doctrina*, spiega il pastore:

- ⌘ insegna che le nostre buone opere meritano l'espiazione dei peccati, la *placatio diunae irae* e il *meritum aeternae salutis*
- ⌘ attribuisce il *meritum gratiae et remissionis peccatorum* all'*opus operatum*
- ⌘ ritiene che l'opera buona, prima della grazia, valga *ad impetrandam gratiam de congruo*
- ⌘ una volta ottenuta la grazia, ritiene che *sequens opus mereri uitam aeternam de condigno*.

Tale blasfemia, ribadisce Obenheim, è impugnata da Paolo nella lettera ai Romani, dove l'apostolo dichiara che le *causae iustitiae* sono la grazia, la misericordia, l'imputazione e la fede; *opera uero ibi, ut causas damnat*.

⁹⁹³ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 188. Cf. *Secunda Centuria*, cit., 47, nel brevissimo *locus de nova obedientia seu bonis operibus*.

⁹⁹⁴ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 195: «Origenes libro primo in Iob. Omnia, inquit, quaecunque fecerint homines, siue in uirginitate siue in abstinentia siue in corporis castitate, siue in carnis suae combustione, siue in bonorum suorum distributione, omnia frustra faciunt si non in fide fecerint: sine causa agunt, nisi in agnitione unius unigeniti Dei patris, et in confessione unigeniti filii eius Domini nostri Iesu Christi, et illuminatione spiritus sancti hoc fecerint. Omnem ergo sanctitatem, omnem iustitiam, quam fecerit, qui foris a uera Dei cultura, atque uera fide, gratis facit, in perditione facit, non prodest ei, non adiuuat eum in die irae, non liberabit eum in die interitus. Ad quo testis est Apostolus, qui dicit: Omne quod ex fide non est, peccatum est». Cf. *Tertia Centuria*, cit., 54. Il brano compare anche in *Musculus*- cf. *supra*- ma le *Centuriae* tagliano la citazione esattamente allo stesso modo di Obenheim, per cui è più probabile che Obenheim abbia letto in questi ultimi.

⁹⁹⁵ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 195-196: «Idem lib. 3 in Epistola ad Rom. Ubi fides non est quae credentem iustificat, etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamuis uideantur esse bona, operatorem suum iustificare non poterunt, si eis deest fides, quae est signaculum eorum, qui iustificantur a Deo». Cf. *Tertia Centuria*, cit., 54.

⁹⁹⁶ C. OBENHEIM, *Enchiridion Theologicum*, cit., 201-210.

Erubescant hic iusticiarii: l'appellativo favorito di Lutero per indicare *qui habent fiduciam in sua opera*⁹⁹⁷ viene usato per condannare *omnia humana in iudicio Dei*. Le Scritture, in particolare la voce dei profeti, hanno chiaramente espresso la corruzione e malizia del cuore umano: *ex tali autem corde non potest obedientia absoluta et perfecta nasci*. Tale intima perversione, sigillata dalle celebri parole di Isaia- ogni nostra giustizia è come panno di donna mestrata- e la necessità di confidare in Dio solo è stata ben echeggiata da Agostino⁹⁹⁸, Bernardo, Marziale, Thomas da Kempis, Petrus Alliatus, Jean Gerson⁹⁹⁹: voci cattoliche da tutte le età della storia della Chiesa per confutare i sofismi del regno dell'anticristo. Infine, a sigillare il locus giunge la condanna dei *noui culti, noua opera, extra legem et uerbum Dei, iuxta traditiones humanas*: sono i voti monastici, le norme su cibi e abbigliamento, i culti idolatri dei defunti, le cerimonie superstiziose, i rosari e altre, molte inezie di questo tipo. Opere inutili, ipocrite e false, che non possono placare le coscienze e essere gradite a Dio.

L'analisi dei *loci de iustificatione e de bonis operibus* dell'*Enchiridion* ci ha consentito così di approfondire il giudizio sull'*Enchiridion*, che avevamo abbozzato nel precedente capitolo. L'analisi delle fonti di Obenheim, che integra e corregge quella di Lane, ci mostra l'elevata dipendenza del pastore di Oberursel dalle Centurie e da Hermann Hamelmann: le prime sono fonte esclusiva per le opere degli Alessandrini, e plausibile fonte in molti altri casi, il secondo è l'unico tramite per le opere di autori medievali e contemporanei. Il confronto con Hamelmann è utile anche a comprendere il senso dell'operazione di Obenheim. *Enchiridion*: manuale/pugnale, come si è detto; in questi *loci*, dedicati alla dottrina più controversa e decisiva del suo credo, Obenheim preferisce impugnare il

⁹⁹⁷ WA 25, 180.

⁹⁹⁸ L'autentico e lo spurio *In Manuale*; viene qui presentato il brano già reso noto dall'*Unio: mors Christi tota spes nostra*, cf. *supra*.

⁹⁹⁹ Le citazioni da questi ultimi autori provengono tutte dal *Consensus* di Hamelmann.

pugnale, piuttosto che esporre pacatamente dottrine. E i Padri? *Loci detorsi ad victoriam*, avrebbe forse commentato Erasmo.

Il nostro viaggio sulle tracce di Clemente e Origene, dopo aver seguito il loro percorso nel Cinquecento, fra edizioni a stampa e controversie confessionali, si è soffermato sulle antologie patristiche di quattro esponenti delle Riforme europee, indagando in particolare il tema della giustificazione per fede, e misurando i termini in cui le citazioni degli Alessandrini vengono intessute con quelle degli altri Padri e implicitamente o esplicitamente concordate alle voci dei grandi protagonisti delle Riforme, Lutero in testa.

Dopo questo percorso interno alle antologie, merita uno sguardo *ad extra* la particolare fortuna di una citazione, che abbiamo visto comparire in tutti i testi analizzati: si tratta del brano origeniano dal libro III del *Commento ai Romani*. Questo passaggio, citato da Johannes Oecolampadius nelle sue annotazioni all'epistola paolina, inserito da Bodius come prova patristica della giustificazione per sola fede, dà il la ad un'attenta lettura del *CommRom* origeniano, volta a identificare tutti i passaggi compatibili con un'ermeneutica riformata. Così l'*Enchiridion*, i *Loci* e il *Compendium* di Andreas Musculus citano il nostro passaggio e ve ne accostano altri dalla stessa sezione del testo o da altri libri del commento. Le Centurie di Magdeburgo, Hermann Hamelmann e Christoph Obenheim approvano e ratificano l'inserimento del passaggio in una serie di prove patristiche volte a illustrare la liceità dell'aggettivo 'sola' a descrivere la fede giustificante. Ma negli anni fra il 1527 (*Unio*) e 1563 (l'*Enchiridion* di Obenheim) la scelta del passaggio origeniano è condivisa e fatta propria da una serie di autori e opere di grande rilevanza nel panorama delle Riforme europee, e conosce autorevoli reiezioni. Tale fortuna richiede dunque dei brevi cenni esplicativi.

Già nel 1530 Robert Barnes, l'agostiniano di Cambridge, protagonista dei tentativi di mediazione fra Enrico VIII e Lutero, morto sul rogo per ordine del re inglese, introduce il brano origeniano, lodato come *exemplum egregium*, nelle sue *Sententiae ex doctoribus collectae*¹⁰⁰⁰, come prima citazione al capitolo *Sola fides iustificat*. Infatti, commenta Barnes, *quae sunt opera latronis? Non ne rapere, furari etc, haec egregie disponunt ad gratiam. Et hoc sine indulgentiis papalibus. Quomodo placeat nobis Sola*¹⁰⁰¹?

Ma appena due anni dopo, nel capitolo *De Origene* della digressione dedicata agli scrittori ecclesiastici nel suo *Commento all'epistola ai Romani* (1532), Filippo Melantone, evidentemente reagendo a queste primi tentativi di *avocatio* riformata del passo origeniano, scrive:

In Rom. tractans hanc propositionem: Fide iustificamur, non ex operibus, intelligit eam κατὰ συνεκδοχὴν, fide sumus iusti, id est, perfecta fide complectente omnes virtutes. Idque declarat, dicit idem posse dici de caeteris virtutibus. Misericordia sumus iusti, scilicet perfecta, complectente caeteras virtutes. Hoc nihil aliud est dicere, quam homines propter opera et propter virtutes suas habere remissionem peccatorum et iustos esse. [...]

In 3. capite: Ubi est gloriatio tua? Videtur iam propior esse Paulinae sententiae, admittit exclusivam, homines sola fide iustificari, et allegat latronem in cruce, et mulierem apud Lucam: Fides tua salvam te fecit. Sed postea declarans illa, videtur hoc velle, hominem initio consequi remissionem peccatorum sola fide, postea iustum esse caeteris virtutibus, sicut ipse postea inquit: Fides reputatur ad iusticiam, ei qui convertitur, sed postea iusticia reputatur ad iusticiam. Porro mira varietas et perplexitas est enarrationis, etiamsi largitur hominem initio sola fide consequi remissionem, tamen si postea imaginatur, conversos sine peccato esse, satisfacere legi, et iustos esse propter caeteras virtutes, dissentit a Paulo et a reliquis scripturis divinis, iuxta illud: Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Item: Si dixerimus, quod peccatum non habemus etc¹⁰⁰².

Il giudizio a riguardo della dottrina della giustificazione origeniana non potrebbe essere più chiaro: malgrado alcuni passaggi che sembrano più vicini al

¹⁰⁰⁰ R. BARNES, *Sententiae ex doctoribus collectae, quas papistae valde impudenter hodie damnant, Witerbergae*, apud Josephum Clug, 1530. Su Barnes si veda K. MAAS, *The Reformation And Robert Barnes: History, Theology And Polemic In Early Modern England*, Rochester, NY 2010; K. BEIERGRÖSSLEIN, *Robert Barnes, England, und der Schmalkaldische Bund (1530-1540)*, Gütersloh 2011.

¹⁰⁰¹ R. BARNES, *Sententiae*, cit., B ii, r.-v.

¹⁰⁰² CR 15, 749.

dettato paolino, il complesso dell'esegesi origeniana è colpevolmente responsabile di un'errata comprensione della fede. Origene infatti, a parere di Melantone, intende (κατὰ συνεκδοχὴν, tramite una sineddoche) per *fides* la *fides perfecta* che abbraccia tutte le altre virtù, e accorda alle virtù- ovvero alle opere- un ruolo troppo ampio dopo la prima giustificazione. È proprio il ruolo che invece Martin Bucer era disposto ad accordare loro, come si è già visto; non meraviglia quindi che nel 1534 il Bucer dichiara nella sua *Defensio adversus axioma catholicum*:

Ista s[ancti] patres egregiae agnoverunt, nec ut hodie scholastici nos calumniantur, hanc scripturae depravationem, sed idoneam verborum Pauli interpretationem censuerunt cum ex eo quod Paulus habet, fide absque operibus [Rm 3, 28], vel per fidem, non ex operibus [Gal 2,16] – nos dicimus, ‘sola’ nos ‘fide’, et nullis operibus iustificari. Origenes in illud Ro. 3, [27]: Ubi est ergo gloriatio tua? et caetera, sic scribit: “Igitur cum superius [...]”¹⁰⁰³

Negli anni '40 l'Origene *pro sola fide* arriva in Italia, nel *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, stampato a Venezia nel 1543. Si tratta di un anonimo libriccino in ottavo, con a tema l'esaltazione del beneficio di Cristo, la giustificazione con la quale Egli *annichila le nostre ingiustizie e ci fa buoni e giusti e santi nel conspetto di Dio*. Al capitolo quarto (*Degli effetti della viva fede e della unione dell'anima con Cristo*), gli anonimi autori (oggi identificati in Benedetto Fontanini e Marcantonio Flaminio) dedicano un *excursus* in cui alla prova scritturistica della giustificazione per fede è accompagnata la prova dei «dottori santi», secondo il modello delle nostre antologie. La citazione origeniana risulta all'analisi perfetta traduzione¹⁰⁰⁴ della citazione dell'*Unio*; questa antologia

¹⁰⁰³ M. BUCER, *Defensio adversus axioma catholicum id est criminationem R. P. Roberti Episcopi Abrincensis* (1534), a cura di W. I. P. HAZLETT, Leiden- Boston – Köln 2000, 47. Di qui in poi la citazione segue esattamente il format dell'*Unio*.

¹⁰⁰⁴ Cf. BENEDETTO DA MANTOVA, *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, in *Il Beneficio di Cristo: con le versioni del secolo 16: documenti e testimonianze*, a cura di S. CAPONETTO, Firenze 1972, 13-83, 35: « La quale [la “santissima verità della giustificazione per la

è senz'altro la fonte del *Beneficio* anche per altri passaggi patristici citati, e si hanno prove materiali di una consultazione da parte del Flaminio dell'antologia, che, come sappiamo, aveva conosciuto un'edizione veneziana¹⁰⁰⁵.

Nel 1544 poi Antonio Brucioli, l'umanista fiorentino seguace di Niccolò Machiavelli, autore di una famosa traduzione della Bibbia in volgare, lettore e plagiatore di molte opere della Riforma svizzera e strasburghese (fra cui Bucer e Oecolampadius) parafrasa il brano origeniano nel suo *Commento in tutte le Celesti e Divine Epistole di San Paulo*¹⁰⁰⁶.

fede"] ancora difende Origene nel quarto libro *Sopra la Epistola ai Romani*, afirmando che san Paulo voglia che la fede sola sia bastante alla giustificazione, di modo che l'uomo solamente per lo creder diventa giusto, tutto che non abbia fatto alcuna opera, conciosiacosaché il ladrone fusse giustificato senza le opere della Legge: perciocché 'l Signor non ricercò quello che per lo adietro avesse operato, né aspettò che operasse alcuna cosa da poi che ebbe creduto; ma, avendolo giustificato per la confessione sola, l'accettò per compagno, dovendo entrare in paradiso. Et eziandio quella femmina, così celebrata nell'Evangelio di san Luca, ai piedi di Gesù Cristo udì: "Li tuoi peccati ti son rimessi". E puoco da poi: "La tua fede t'ha salvata, va' in pace". Poi soggiunge Origene: "in molti luoghi dell'Evangelio si vede che 'l Signor parlò di modo, che mostrava che la fede è cagione della salute del credente". Adunque l'uomo è giustificato per la fede, al quale niente giovano le opere della Legge. All'incontro, dove non è la fede, la qual giustifica il credente, quantunque l'uomo abbia le opere che comanda la Legge, nondimeno, perché esse non sono edificate sopra al fondamento della fede, benché in vista siano buone, non possono giustificare colui che le fa, mancandoli la fede, ch'è il segnacolo di quelli che sono giustificati da Dio. E chi sarà colui che si possa gloriare della sua giustizia, udendo dire a Dio per il profeta: "Ogni nostra giustizia è come un panno de una femina menstruata"? Adunque è solamente giusta la gloriazione nella fede della croce di Cristo».

¹⁰⁰⁵ Per questa ricostruzione si veda il mio saggio già citato (M. FALLICA, *Origene pro sola fide*, cit.). In esso, a partire dalla individuazione dell' *Unio* come fonte del *Beneficio*, sinora non ipotizzata dalla critica, si tenta di dare nuove risposte al dibattito storiografico attorno al *Beneficio* e alla sua natura di 'testo riformato', apparentandolo a quella riforma svizzero-strasburghese di cui si sono tracciate le linee nell'analisi dell' *Unio* e che poteva ben permettersi di arruolare Origene fra le fila di un *consensus Patrum* riformato, partendo da un concetto di giustificazione per fede ben diverso da quello luterano.

¹⁰⁰⁶ A. BRUCIOLI, *Nuovo Commento in tutte le Celesti, et Divine Epistole di San Pavlo*, Venezia, per Francesco Brucioli e fratelli, 1544, 16 r: «Et Origene appertamente dichiara questo luogo dicendo, bastare la giustificazione de la sola fede, in modo che quello che solamente crede, sia giustificato anchora che da esso non si sia potuto adempiere alcuna opera. Et pensiamo essere ottimo esempio di questo il ladrone crocifisso con Christo, del quale auuegna che non si descriva altra buona opera, se non che clamò. Ricordati di me Signore, quando sarai venuto nel regno tuo, et per questa sola fede udì. Hoggi sarai meco in Paradiso. Pongasi adunque quel ladrone allo incontro di alcuno altro abondante di opere senza fede, et apparra questo ladrone giustificato senza le opere della legge, perche il Signore non ricerco da quello, che cosa auessi prima operato, ne aspetto, che opera facessi, quando credette, ma lo prese compagno in paradiso per la giustificazione dela sola fede. Oltre a di questo anchora la donna nell'euangelio di Luca non per la opera della legge, ma per la

Negli anni '50, nell'ambito delle discussioni provocate dall'emanazione del decreto tridentino sulla giustificazione, continua la fortuna del passaggio origeniano in ambito luterano¹⁰⁰⁷ e la lettura di Musculus, delle Centurie e di Hamelmann trova nuovi appoggi e nuove citazioni per sostenere la costruzione del *format*, sulla linea che Hamelmann aveva indicato, rimarcando che *Origene ha molti altri passaggi di questo tipo*.

Due fra le più importanti opere del post-concilio, l'*Examen Concilii Tridentini* del Chemnitz e le *Controversiae* del Bellarmino, ci consegnano infine il bilancio del secolo su Origene, speculare e parallelo. Il Chemnitz infatti riporta il passaggio origeniano nell'*Examen*, a testimonianza dell'approvazione dei Padri alla *nostra doctrina*, espressa *dulcissimis sententiis*¹⁰⁰⁸: la voce di Origene¹⁰⁰⁹ è concordata con passi famosi, primo fra tutti *Basilius in concione de humilitate*. Bellarmino dedica una parte importante della sua trattazione sulla giustificazione alla discussione degli argomenti portati dagli avversari *pro sola fide*. Al capitolo XXV (*Soluitur argumentum ex traditione veterum Patrum pro sola fide*) dichiara che gli avversari *primo loco proferunt ex Origene in cap. 3 epistolae ad Romanos haec verba. Et dicit (Apostolus) sufficere solius fidei iustificationem, ita ut credens quis tantummodo, iustificetur, etiamsi nihil ab eo operis fuerit expletum*¹⁰¹⁰; ma, ribatte il cardinale, *Origenes opponit fidem operi externo, ac docet, posse hominem interdum justificari, etiamsi nullum opus externum faciat* Così, con la parola *sola*

sua fede udi I peccati ti sono rimessi. Ma bene è da sapere, che se alcuno doppo la giustificazione opera ingiustamente, et male, senza dubbio disprezza la gratia della giustificazione».

¹⁰⁰⁷ Si veda ad es. il brevissimo *Catholicus consensus verae ecclesiae Christi, prophetarum, apostolorum, sanctorum, et orthodoxorum patrum, de sola fide in Christum justificante*, Lipsiae, apud Wolfgangum Günther, 1551 (16 pp.), che riporta il nostro brano.

¹⁰⁰⁸ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, I, cit., 704.

¹⁰⁰⁹ M. CHEMNITZ, *Examen Concilii Tridentini*, cit., 705: «Origenes in 3. Cap. ad Rom. explicans illam sententiam: Exclusa est gloriatio, non per legem factorum, sed per legem fidei: Allegat exemplum Pauli, Gal. 6. Mihi absit gloriari, nisi in cruce Christi. et inquit: uides Paulum non gloriantem super iusticia sua, castitate, sapientia, neque super caeteris suis virtutibus et actibus».

¹⁰¹⁰ R. BELLARMINO, *Controversiae*, IV, cit., 501.

Origene esclude la necessità di un *opus externum*, ma non la *dilectio et poenitentia*¹⁰¹¹.

Il giudizio del Bellarmino concorda singolarmente con quello di Melantone; i due avversari condividono certo anche la mancanza di entusiasmo per la testimonianza dell'Alessandrino, seppur l'uno l'accetti e l'altro la rifiuti a vantaggio della propria parte. Fra questi due estremi, sta l'arruolamento più disinvolto, sebbene non privo di cautele, delle Centurie o di Hamelmann, pronti a ripetere l'usuale censura complessiva dell'Alessandrino e a servirsi poi delle sue parole. Infine, questa breve panoramica conferma il successo della proposta origeniana in ambienti come quello della fragile Riforma italiana, sensibile al fascino della teologia di Martin Bucer e alla sua «via larga» alla salvezza, sulle note dell'erasmiana *immensa misericordia di Dio* e di una religiosità mistica e spirituale¹⁰¹².

Questi alterni giudizi non tolgono la centralità del passo origeniano che qui si è analizzato, ben riassunta dal Bellarmino: i protestanti *primo loco proferunt haec verba ex Origene*. Alle nostre antologie, in primo luogo l'*Unio*, spetta il merito principale per aver imposto questo primato.

¹⁰¹¹ Peraltro, aggiunge il Bellarmino, «perspicuum erit ex veris ejus in cap. 4 ejusdem epist. ad Romanos: *Puto, inquit, quod prima salutis initia, et ipsa fundamenta fides est, profectus vero, et argumenta adificii, spes, et perfectio autem, et culmen totius operis, charitas. Et infra: Credentibus quidem Christo, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus suis, fides reputari non potest ad iustitiam. Vides igitur non sufficere solam fidem, sed etiam spem, et dilectionem, et depositionem veteris hominis, quod fit per poenitentiam, omnino requiri*».

¹⁰¹² Cf. S. SEIDEL MENCHI, *Les relations de Martin Bucer avec l'Italie*, in *Martin Bucer and sixteenth century Europe: actes du colloque de Strasbourg (28-31 aout 1991)*, a cura di C. KRIEGER e M. LIENHARD, 2, 557-569.

CONCLUSIONI

Nonostante gli ammonimenti erasmiani contro l'uso dell'argomento patristico nel dibattito confessionale, nonostante l'insofferenza di Lutero per il ricorso alle testimonianze dei Padri, il secolo XVI assiste ad un uso smodato dell'argomentazione tratta dagli scrittori ecclesiastici nelle controversie dogmatiche. I maestri di quest'uso sono gli svizzeri- Ecolampadio e Bucer in testa- e Melantone. Quest'ultimo si conferma vero *Praeceptor Germaniae*, imponendo il suo metodo e la sua scelta, che, dopo gli scarni e biblici *Loci* del 1521, a partire dal 1535 chiama a supporto i Padri contro gli attacchi al credo niceno mossi dalle Riforme radicali. Il secondo capitolo ha mostrato in alcuni casi e figure particolarmente rilevanti, da Erasmo alle riforme magisteriali (Lutero, Melantone, Calvino..) e radicali (si pensi a Serveto o gli anabattisti), le influenze e l'alterna ricezione degli Alessandrini, sottolineando i punti di tensione fra le chiese.

Il cuore dell'analisi si trova nel terzo e quarto capitolo, che mostrano la risposte delle antologie patristiche in esame alla sollecitazione del contesto storico - teologico del tempo. La spinta alla scrittura è infatti esplicitamente ricondotta dagli stessi antologizzatori all'agone polemico, nell'intenzione di ricondurre le fazioni all'unità- come nel caso dell'*Unio*-, di condannare l'eresia, combattere l'empia dottrina papale e confermare nella retta dottrina; tale contesto polemico è stato quindi oggetto particolare della nostra analisi. Ci si è dunque soffermati sull'enigmatica figura di Hermann Bodius e la complessa storia editoriale dell'*Unio dissidentium*; la particolare fortuna di questa antologia e le incertezze storiografiche su autore, numero di edizioni, censure hanno richiesto un lungo *excursus* e un approfondimento bibliografico, confluito poi in *Appendice*. La sintesi dell'indagine attorno all'*Unio* ha provato a fare chiarezza in un dibattito ancora aperto e ad indicare nuove prospettive di ricerca che

sciolgano il mistero attorno a questo testo. Lo stesso metodo è stato utilizzato nel delineare i tratti religiosi, culturali e politici di Andreas Musculus, Hermann Hamelmann e Christoph Obenheim, e le numerose dispute di cui furono protagonisti.

Le nostre antologie creano citazioni standard da usare nel dibattito polemico oppure sono i primi ricettori di citazioni adoperate dai grandi protagonisti del dibattito: in entrambi i casi, esse diventano casse di risonanza di un insegnamento o di una prova, un *excerptum* il cui contesto di partenza è ormai trascurabile. L'antologizzatore legge e seleziona i brani dei Padri con occhio critico e con una libertà che spesso raggiunge la spregiudicatezza, mentre ne relativizza l'autorità o (talvolta) ne condanna la figura complessiva. L'analisi svolta ha auspicabilmente mostrato l'importanza della ricostruzione, passaggio per passaggio, del significato e del valore del Padre citato nello specifico ambito confessionale dell'antologia e nel dibattito contemporaneo, e insieme della valutazione della citazione stessa, nel suo formato e nella particolare cucitura fabbricata dal compilatore.

L'esame attento della ricorrenza del singolo passaggio ha mostrato poi la problematicità di un approccio filologico che guardi a queste antologie come a un corpus chiuso, nel quale cercare dipendenze interne: è questo il principale limite del meritorio e pionieristico lavoro di Anthony Lane, che ha per questo motivo mancato di riconoscere il ruolo centrale delle Centurie di Magdeburgo. Il lavoro attento dei Centuriatori, coniugato al dibattito attorno al Concilio di Trento sulle tradizioni non scritte, si è rivelato così decisivo nel primo emergere di un'attenzione critica verso Clemente, utile *testis veritatis* e pericoloso portavoce di tradizioni spurie.

Le nostre antologie infine, fra le prime ad ospitare all'interno del dibattito frammenti clementini, accordano un posto di riguardo ad Origene. Si tratta anzitutto dell'Origene inevitabile punto critico di una costruzione dogmatica

concordataria. Se veramente ci fu consenso unanime fra i Padri, esso deve comprendere la voce dell'Alessandrino, che nella ricezione di Erasmo e nell'ermeneutica del *De libero arbitrio*, nonché nella netta reiezione di Lutero e Melantone, era sembrato invece il più acerrimo nemico di una comprensione 'riformata' delle Scritture. Nelle nostre antologie, la fortuna origeniana è da un lato assicurata dall'*Unio*, la cui sensibilità trova parecchi punti di contatto con il pensiero dell'Alessandrino, dal ruolo delle buone opere alla questione eucaristica; dall'altro lato, un'abile selezione e cucitura delle sue citazioni permettono ad autori più lontani, come gli gnesioluterani Musculus, Hamelmann o Obehneim, di arruolare Origene fra le proprie fila.

La poca malleabilità di Clemente e Origene rispetto ad un'ermeneutica luterana ha permesso di cogliere i punti di frattura del *consensus* riformato che si andava costruendo- si pensi alla difficoltà di Musculus a far parlare Origene in proposito dell'eucarestia- e le maggiori forzature, come alcuni passaggi origeniani dal *CommRom*, citati con troppa disinvoltura, o le brevissime citazioni clementine, chiaramente estrapolate da contesti eterogenei.

I testi qui esaminati riservano certamente ancora molta materia a nuove indagini sugli altri Padri in essi presenti. L'analisi condotta ci ha svelato però qualcosa di una prassi e di un metodo di lettura generali, e ha mostrato le ambivalenze e le sfumature di una ricezione polemica e interessata, volta alla normalizzazione del testo rispetto a una nuova formulazione dottrina che si andava delineando. Nuove esegesi e nuovi Padri- si pensi a Lutero, presenza ingombrante fra le righe dei nostri testi- si incontrano con antichi testi, in una formula nuova e popolare, in una continua simultaneità, possibile grazie al comune- e controverso- appello ad una sola Parola.

APPENDICE
EDIZIONI DELL'UNIO DISSIDENTIUM
EDIZIONI LATINE

1. *Unio dissidentium*, Antverpiae 1526? NB 6120, USTC 442190.
2. *Unio dissidentium libellus, omnibus unitatis & pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus selectus, per Venerabilē patrē Hermannū Bodiū, uerbi Diuini concionatore eximium*, apud inclitam Antvuerpnam, apud Martinum Caesarem, marzo 1527 (data fornita nell'Index parigino, 145), in-8°, ff. 164, in-8°, pp. 328, Hilversum, Rosenthal, NK 4313, NK 0199, IA 120.868, NB 6124, USTC 407335.
3. *Unio dissidentium, libellus omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus selectus, per Venerabilem patrem Hermannum Bodium, uerbi Diuini concionatorem eximium*, In Alma civitate Coloniensi [= Antwerpen] 1527, in-8°, pp. 352 Paris BN, D. 21791, NK 4315, IA 120.866. Il colophon recita «Finis Libelli Hermanni Bodij. In alma ciuitate coloniensi, Anno M.D. XXVII. Decimo Kalendas Decembris (22 novembre)».
4. *Unio dissidentium Altera pars olim promissa: Libellus ex praecipuis ecclesiae catholicae fidei doctoribus selectus, per uenerabilem patrem Hermannum Bodium, uerbi diuini concionatorem eximium*, In alma civitate Coloniensi (=Antwerpen), [Lempereur], 1527, in-8°, 1527, Decimo Kalendas Augusti (23 luglio). NK 4314, NB 6122, IA 120.867, USTC 437384 (che segnala: "No Known Surviving Copy").
5. *Unio dissidentium libellus*, Coloniae (=Antwerpen), [Lempereur], 1527, in-8°, ff. [176], NK 4315, NB 6123, USTC 437385. Lione, Parigi, Avignone.
6. *Unio Dissidentium, Libellus. omnibus unitatis ac pacis amatoribus utilissimus ex praecipuis Ecclesiae Christianae doctoribus, per uenerabilem patrem Hermannum Bodiū uerbi diuini concionatorem eximium selectus, ac per eundem secundo recognitus*. Cui etiam multa ab eodem sunt addita, tum ex sacris scripturis, tum

ex iisdem orthodoxae fidei doctoribus: cum indice locorum insignium ac marginalium, [s.n., s.l., Köln?, ca. 1528]. Polem. 338 w.

7. *Unio dissidentium: libellus omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus ex praecipuis ecclesiae christianae doctoribus*, Antverpiae, apud Martinum Caesarem [Martin Lempereur], impensis Godefridi Dumaei, 24 aprile 1531, in-8°, ff. 417. NB 6127, Adams B 2251, USTC 437598. Cambridge (UK), Emmanuel College Library, Gonville and Caius College Library; London, Dr Williams's Library; Münster (De), Universitätsbibliothek, Xanten (De), Stiftsbibliothek.

8. *Unio in unum corpus redacta, et diligenter recognita*, Lugdunii, apud Petrum Vingleum (Pierre de Vingle), impensis Johannis Monnier & Claudii Nourry, 1531, in-8°, ff. 224, FB 58299, USTC 155969, IA 120873, copia digitale via Staatsbibliothek zu Berlin.

9. *Vnio dissidentium, omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissima, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus per hermannum bodium divini verbi concionatorem eximium selecta, et iam denuo aucta et locupletata: verum ea diligentia curáqm à nobis nunc ab innumeris mendis ita repurgata, ut priores aeditiones quantuuvis adcuratas longe tamen vincat*, Coloniae, apud Johannem I Gymnicum, 1531, Mense Septembri, in-8°, pp. 539, VD16 B 6079, USTC 701804, copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek.

10. *Unio dissidentium: libellus omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus / per Herm. Bodium selectus et recognitus*, [Antwerp], apud Martinum Caesarem, 1531, in-8°. NB 6126, USTC 407196.

11. *Unio Hermani Bodii in unum corpus redacta, et diligenter recognita*, Venetiis, apud Agostinum Bindoni impensis Jo. Baptistae Pederzani, 1532, in-8°, ff. 224. USTC 815046, EDIT 16 6523, copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek.

12. *Unio, ex ecclesiae doctoribus selecta et novissima autoris recognitione illustrata*, Lugdunii, apud Joannem Monnier & Jacobum Charretier, 1532, in-8°, ff. 244, FB 58300, USTC 121327, IA 120. 876.

13. *Unio ex novissima autoris recognitione illustrata, una cum additionum auctario non poenitendo, accurataque castigatione*, Lugdunii, apud Joannem Monnier, 1533, in-8°, ff. 224, FB 58301, USTC 156990.

14. *Unio Dissidentium omnibus unitatis & pacis amatoribus utilissima, ex praecipuis Ecclesiae Christianae doctoribus per Hermānum Bodiū diuini verbi concionatorem eximiū selecta, & iam denuo aucta & locupletata*, Coloniae apud Ioannem Gymnicum, 1533, Mense Martio, pp. 539, in-8°. VD16 B 6080, copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek.

15. *Unio Dissidentium: libellus omnibus unitatis ac pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis Ecclesiae Christianae doctoribus, per uenerabilem patrem Hermannum Bodiū uerbi diuini concionatorem eximium selectus, ac secundo recognitus*, Antverpiae, apud Martinum Caesarem, [1533], in-8°, ff. 408, NK 4197, VD16 B 6078, NB 6131, IA 120.88, USTC 40388.

16. *Unio dissidentium libellus omnibus unitatis et pacis amatoribus utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus, per venerabilem patrem Hermannu bodium uerbi diuini concionatorem eximium selectus. Ex quarta recognitione*, Basileae, apud Bartholomaeus Westhemerus et Nikolaum Brylinger, 1537, in-8°, pp. 861, IA 120.883, VD 16 B 6081, USTC 701809.

17. *Unio dissidentium*, Argentorati 1541. Menzionata in V. L. Von Seckendorff, *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo, scholium XII ad Indicem I Historicum*, Francofurti et Lipsiae, apud Johannem Fridericum Gleditsch, 1692, e in R. Peters, *The Unio dissidentium in relations*, cit., 19.

18. *Vnio dissidentium locorum scripturae, hoc est, libellus omnibus unitatis ac pacis amatoribus, utilissimus, ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus: nempe, tertulliano, irenaeo, Augustino, Hieronymo, origene, Ambrosio, chrysostomo, Gregorio, basilio, fulgentio, beda, etc. Per D. Hermannu bodium selectus. Ex ultima, hoc est, quinta recognitione autoris*, Basileae, apud Bartholomaeum Westhemerum, 1541, in-8°, pp. 960, VD 16 B 6082, USTC 701808, IA 120.886, copia digitale via e-rara.

19. *Unio dissidentium*, Antverpiae, s.n., 1551, in-16°, FB 7770, NB 1632.

20. *Vnio dissidentium libellus omnibus unitatis ac pacis amatoribus utilisissimus: ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus, per venerabilem patrem Hermannum bodium selectus. Cum rerum indice locupletissimo*, Basileae, apud Nikolaum Brylinger, 1551, in-8°, pp. 656, VD 16 B6084, USTC 701807, IA 120.887, copia digitale via ULB Sachsen-Anhalt.

21. *Vnio dissidentium libellus omnibus unitatis ac pacis amatoribus utilisissimus: ex praecipuis ecclesiae Christianae doctoribus, per venerabilem patrem Hermannum bodium selectus. Cum rerum indice locupletissimo*, Basileae, apud Nikolaum Brylinger, 1557, in-8°, pp. 655, VD 16 B 6085, USTC 701805, IA 120.889, copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek.

22. *Unio Dissidentium in Sacris Literis*, Coloniae 1573, segnalata da Lipenius (sotto la voce “Unio Evangelicorum Ecclesiastica”) e quindi da Peters.

23. *Unio Dissidentium in Sacris Literis*, Basileae 1573, come sopra.

24. *Unio Locorum Theologicorum ex Scriptura et Patribus*, Constantiae 1600: segnalata da Lipenius, sotto la voce “Loci Communes Pontificorum”, descritta come un volume in-4°, elencata poi da Peters.

25. *Unio Locorum Theologicorum conflata ex Scriptura [et] Patribus: Hieronymo, Augustino, Gregorio, Chrysostomo, [et] aliis; magno [et] vario usui futura Lectori*, Constantiae, apud Nikolaum Kalt, 1601, in-8°, ff. 357, copia consultata a Wolfenbüttel (De), Herzog August Bibliothek, USTC 2013261.

26. *Unio locorum theologicorum conflata ex Scriptura et Patribus, Hieronymo, Augustino, Gregorio, Chrysostomo et aliis ...*, Constantiae, apud Nikolaum Kalt, 1602. Non è stato possibile verificare se si tratti di una ristampa dell'edizione del 1601; sono conosciute due copie, una conservata alla Cambridge University Library (Peterborough.B.1.54), l'altra al College of Saint Benedict, Saint John's University, Collegeville (USA).

FRANCESE

L'Union de toutes discordes. Antverpiae, apud Martinum Caesarem, 1527, in-8°, ff. 212. NK 430, FB 7760, NB 6121, IA 120.869, USTC 72966, copia digitale via Gallica.

La seconde partie de l'union de toutes discordes. Antverpiae, apud Martinum Caesarem, 1528, in-8°, ff. 144. NK 2524, FB 7761, NB 6125, USTC 9494.

La premiere (-seconde) partie de l'union de toute discorde. Antverpiae, apud Martinum Caesarem, 1528, in-8°, ff. 230. NK 2525, FB 7763, NB 6128, USTC 9495.

La premiere partie de l'union de plusieurs passaiges de l'escripture sainte, [Genève, Jean Michel], 1530, in-12°, ff. 96. FB 7762, USTC 63089.

La premiere partie de l'union de plusieurs passaiges de l'escripture sainte, Antverpiae, apud Pierre Du Pont [=Pierre de Vingle, Genève], 1533, in-8°, ff. 208. NK 4127, FB 7764, 4757, 4758, NB 6130, USTC 9592, copia digitale presso e-rara.

La premiere (-seconde) partie de l'union de plusieurs passaiges de l'escripture sainte, s.l., s.n., 1539, in-8°, FB 7765, USTC 9595.

La premiere partie de l'union de plusieurs passaiges de l'escripture sainte, [Genève, Jean Michel] 1539, in-12°, pp. 749. FB 7766, 1327, 5910, USTC 9594, Adams B 2254.

La premiere partie de l'Union de plusieurs passages de l'escriture sainte : Extraite des Docteurs authentiques de l'Eglise Chrestienne : Par venerable docteur Herman

Bodium : nouvellement reveue, et si bien corrigée és fautes de la premier translation, que ceste-cy semblera toute nouvelle, [Genève, Philibert Hamelin], 1551, in-8°, FB 7769, 1819, USTC 9596, IA 120.888, copia digitale presso e-rara.

La seconde partie de l'union de plusieurs passaiges de l'escripture sainte, [Genève, Pierre de Vingle], 1553, in-8°, ff. 370, FB 7774, USTC 9593.

L'accord et union de plusieurs passages de l'Ecriture Sainte, Lugdunii, apud Claudium Ravot, 1562, in-16°, pp. 926. FB 7778, USTC 10630, IA 120890.

TEDESCO

Eynigung unnd vergleichung deren so unseins und zwitrechtig seind, in latein: Unio Dissidentium genant, das ist das einig war mittel die Kirchen Christi zuvereynigen, Auß der heyiligen gschrift vnd b[ue]chern der alten Heyligen v[ae]lter ... durch Hermannum Bodium lerer G[oe]ttlichs worts zûsamēn gelesen. Vnd neulich durch Doctor Caspar Hedio ... || ins Teütsch bracht, Argentorati, apud Balthasar Beck, 1538, in-4°, ff. 444. IA 120.884, VD 16 B 6086, USTC 656873, copia digitale presso la Bayerische Staatsbibliothek.

CONDANNE ALL'INDICE

LEGENDA

Si indicano di seguito le messe al bando dell'*Unio* in ordine cronologico, con la sede emanatrice della condanna, il numero identificativo dell'edizione (o le pagine nel caso della *Collectio iudiciorum*), la dicitura della condanna. In chiusura si segnalano le edizioni di riferimento.

ø Leyden, 1530, 116: «Daer wordt noch verboden een bouck geïntituleert unio dissidentium omme dieswille dat hij alleen allegeert die onde doctoren, te weten augustinus, jeronimus, ciprianus int gene daerse schijnen te allegeeren tgene dat men trecken mach tot voordeel van luthers leeringhe ende want hijse nyet en allegeert int gene daer sij expresseselick tegens den voirz. luther scrijven».

Peters, in appendice, dà una traduzione inglese del *placard*:

«There must also be forbidden a book called *Unio dissidentium* for this reason: he only quotes the old “doctors” viz., Augustine, Jerome, Cyprian in so far as they seem to use those arguments which may be adduced further Luther’s doctrine, and he does quote them where they write plainly against the above mentioned Luther»; cf. R. PETERS, *The Unio Dissidentium in Relation to the Use of Patristics by the Reformers*, University of Manchester, 1963, 317.

ø Parigi, 1531, 85, 86-87 (*Collectio iudiciorum*): «Liber cui titulus est: Unio dissidentium: Hermani Gobii [sic] compositus ad firmandam damnatam Lutheri doctrinam publice est exurendus. tam Latine quam Gallice editus. Excerpta ex libro cui Titulus est: Unio dissidentium per Hermannum Bodii duos particulares continens libellos. Arte et astutia perniciosa compilatus est.

I. Iudicio contendere non licet titulo de lege judiciali.

II. Sola fide sine operibus homo justificatur, tit. de fide et operibus.

III. Titulo de mandatis hominum. Constitutiones hominum non obligant ad peccatum, *ibid.*

IV. Scripturis omnibus contradire licet, praeterquam Canoni, *ibid.*

V. Canonicae Scripturae tantummodo fides est adhibenda, *ibid.*

VI. Nullus est Episcopus Episcoporum, *ibid.*

VII. Solvere et ligare invicem possumus. Titulo de poenitentia et triplici confessione.

VIII. Claves Ecclesiae sunt communes, *ibid.*

IX. Advocatum alium non habemus praeter Christum, ibid.

X. Montanus haereticus leges jejuniorum primus instituit. Tit. De abstinentia et jejunio.

XI. Multitudo psalmorum in oratione reprobatur. Titulo de oratione.

XII. Mendicitas reprobatur in Ecclesia Dei. Tit. de labore manuum

XIII. Grande peccatum est hominem anathematizare. Haec in secundo libello de ordine Ecclesiastico.»

∅ Milano, 1538, 34: «Unio Hermani Bodii».

∅ Parigi, 1542, 19: «Unio dissidentium».

∅ Parigi, 1544, 261: «Unio dissidentium tripartita»

∅ Liegi, 1545, 5: «Hermanni Bodii, Unio dissidentium (dogmatum); ejusdem de vita juventutis».

∅ Lucca, 1545, 34: «Hermanni Bodii, et inter cetera eius Unio dissidentium».

∅ Venezia, 1549, 18: «Di Hermano Bodio» [le opere].

∅ Lovanio, 1546, 123: «Unio dissidentium dogmatum»

∅ Portogallo, 1547, 89: «Unio desidemtium tripartita».

∅ Portogallo 1547, 91: «O livro que se intitula Unio Hermani Bodii».

∅ Parigi, 1547, 37: «Ex libris Hermannii Bodion: Unio dissidentium. Libellus omnibus unitatis ac pacis amatoribus utilissimus et praecipuus ecclesiae christianae doctoribus, per venerabilem patrem Hermannum Bodion, verbi divini concionatorem eximium, selectus, ex quarta recognitione. Basileae anno 1538».

∅ Lovanio, 1550, 95: «Hermannus Bodius».

∅ Spagna, 1551, 28: «Hermannii Bodii unio».

∅ Portogallo 1551, 217: «Henricii Bodii libri s. Unio dissidentium».

∅ Portogallo 1551, 472: «Unio dissidentium tripartita, sine nominis authoris».

∅ Parigi 1556, 510: «La première partie de l'union de plusieurs passages de la Sainte Escripiture, imprimée, 1551».

∅ Lovanio, 1558, 86: «Hermannus Bodius».

∅ Spagna, 1559, 194-195: «Hermani Vodii unio dissidentium dogmatum, et omnia opera».

∅ Spagna, 1559, 431: «Unio dissidentium tripartita, sine nomine autoris».

∅ Roma 1559-1564, 384: «Hermannus Bodius».

∅ Roma, 1559, 1008: «Unio dissidentium tripartita».

∅ Anversa, 1569, R384: «Hermannus Bodius»; si tratta della riproduzione della condanna romana del 1559-1564.

∅ Spagna, 1583, 1683: «Unio dissidentium tripartita».

Si elencano qui solo le opere segnalate nel testo:

Tomus primus enchiridii sententiarum, ac dictorum insignium, et selectisimorum, scripturae sacrae, doctorumque ecclesiae sanctae, in locos communes ad consensum purae doctrinae evangelii, magno labore et studio, nec minori indicio, digestorum, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1552, pp. 612, in-8°. VD 16 ZV 22812, USTC 698705; copia digitale via Halle, Saale: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.

De adorando summa veneratione et fide inconcussa amplexendo mysterio unionis duarum naturarum Christi, in unam personam, contra antichristum septentrionis osiandrum, Francofordiae ad Viadrum, apud Iohannem Eichorn, 1552.

Vom Hosen Teuffel, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1555.

Catechismus, glaub leer vnd bekentnis der heiligen alten Leerer vnd Merterer von den Aposteln an bis auff 400. jar ongefehr jetziger zeit ..., Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1555, pp. 151, in-8°. VD16 M 7172.

Catechesis Sanctorum Patrum ac Doctorum Catholicae et Orthodoxae Ecclesiae, a temporibus Apostolorum ad annos plus minus, 1274, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1556, pp. 446, in-8°. VD 16 M 7178, USTC 620093. Si consulta la copia della Österreichische Nationalbibliothek, Wien, disponibile online.

Cathechismus, Glaub Leer vnd bekentnis der heiligen alten Leerer vnd Merterer von den Aposteln an bis auff 400... Jtzunder auffs new vbersehen gebessert gemehret vnd in Frag vnd Antwort gefasset, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1557, pp. 159, in-8°. VD16 M 7173.

Vom Creutz vnd Anfechtung Vnterrichtung der Heiligen alten Leerer vnd Merterer welche nach dem sie in stetem Creutz vñ verfolgung gelebt auch als der tr[oe]stlicher/ als wolge[ue]bte vnd versuchte Christen/ dauon haben k[oe]nnen leeren vnd schreiben ..., Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1558, pp. 47, in-8°. VD16 M 7241.

Vom Creutz vnd Anfechtung: Vnterrichtung der Heiligen alten Leerer vnd Merterer welche nach dem sie in stetem Creutz vnd Verfolgung gelebt auch als der tr[oe]stlicher/ als wolge[ue]bte vnd versuchte Christen/ dauon haben k[oe]nnen leeren vnd schreiben ..., Erphordiae, apud Georgium I Baumann, 1559, pp. 38, in-8°. VD16 M 7242.

Cathechismus, Glaub Leer vnd bekentnis der heiligen alten Leerer vnd Merterer von den Aposteln an bis auff 400... Allenthalben vnnd inn allen punckten mit vnserm Catechismo vnd Jtztlautender reinen Leer deß heiligen Euangelij einstimmig... Jtzunder auffs new vbersehen gebessert gemehret vnd in Frag vnd Antwort gefasset, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1559, pp. 159, in-8°. VD16 M 7174.

Precationes ex veteribus Orthodoxis Doctoribus. Ex ecclesiae Hymnis et Canticis. Ex Psalmis denique Dauidis collectae et in certos locos digestae, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1559.

Vom jüngsten Tag, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1559.

Catechismus. Glaub Lehr vnd bekentnis der heiligen alten Lehrer vnd Merterer von den Aposteln an bis auff 400. jhar on gefehr jetziger zeit. Allenthalben ... mit vnserm Catechismo vnd jetzt lautender reinen Lehr ... einhellig. Jtzunder auffs new vber sehen gebessert gemehret vnd in Frag vnd Antwort gefasset, Erphordiae, apud Georgium I Baumann, 1560, pp. 116, in-8°. VD16 M 7175.

Vom Creutz vnd Anfechtung: Vnterrichtung der Heiligen alten Leerer vnd Merterer welche nach dem sie in stetem Creutz vnd Verfolgung gelebt auch als der tr[oe]stlicher/ als wolge[ue]bte vnd versuchte Christen/ dauon haben k[oe]nnen leeren vnd schreiben ..., Erphordiae, apud Georgium I Baumann, 1562, pp. 44, in-8°. VD16 M 7243.

Loci communes theologici. Ex scriptura sacra, atque ex orthodoxis ecclesiae doctoribus collecti, Primus (-secundus) tomus: additi sunt duo indices, Erphordiae, apud Georgium I Baumann, 1563, in-4°. Tomo I: pp. 357; t. II, 210. VD 16 ZV 9014, M7181, USTC 673396; copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek.

Prima responsio ad libellos quinque Mag. Godeschalci Abdiae Praetorij, de Neceßitate Bonorum operum, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1563, pp. 88, in-8°. VD16 M 7199. Copia digitale via Staatsbibliothek zu Berlin.

Secunda responsio ad libellos quinque Mag. Gotschalci Abdiae Praetorij de Necessitate Bonorum operum, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1564.

Catechismus Jn kurtze Gebetlein verfasset. Erphordiae, apud Georgium I Baumann, 1565, pp. 55, in-8°. VD16 M 7179.

Gelegenheit, Thun vnd Wesen der Verstorbenen: von jrem Abschied an aus diesem Leben bis zum eingang nach gehaltenem Jüngsten Gericht zum ewigen Leben, [s.l], 1565.

Loci Communes Sacri, Patribus ac Orthodoxis Ecclesiae Doctoribus praecipuis collecti, & duobus Tomis distincti. Quorum prior locos ad doctrinam fidei, alter ad doctrinam operum pertinentes, complectitur. Secundo editi, ac correcti...Addito duplici Indice ... Erphordiae, apud Conradum Dreherum, 1568, tomo I pp. 357, t. II 210, in-4°. VD16 M 7182.

Loci Communes Sacri, Patribus ac Orthodoxis Ecclesiae Doctoribus praecipuis collecti, & duobus Tomis distincti. Quorum prior locos ad doctrinam fidei, alter ad doctrinam operum pertinentes, complectitur. Secundo editi, ac correcti...Addito duplici Indice ... Erphordiae, apud Conradum Dreherum, 1573, tomo I pp. 357, t. II 210, in-4°. VD16 M 7183.

Compendium doctrinae Christianae collectum, ex s. Scriptura, s. Ecclesiae patribus, s. Luthero, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1573, in-2°, ff. 134. VD 16 M 7144, USTC 623936.

Propositiones de vera, reali et substantiali praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in sacramento altaris, de quibus praeside reverendo et clarissimo viro, D. Andrea musculo, s. Theologiae doctore et professore academiae Francofordianae, et ecclesiarum marchiae superintendente generali, pro licentia accipiendi gradum doctorum in theologia, in publica disputatione responderunt, D. Christophorus cornerus, s. Theologiae professor. D. Christophorus albinus, Hebraeae linguae professor. D. Joannes hedericus. D. Thomas brendike. Die X. Septembris, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1573, in-4°, ff.8. VD16 ZV 11299.

Vom Mesech vnd Kedar/ vom Gog vnd Magog/ von dem grossen trübsal für der Welt Ende, Francofordiae ad Oderam 1577.

Nützliche vnd seligliche Betrachtung des zunahenden Jüngsten Gerichts, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1578.

Loci communes sacri, ex patribus ac orthodoxis ecclesiae doctoribus praecipuis collecti, et duobus tomis distincti. Quorum prior locos ad doctrinam fidei, alter ad doctrinam operum pertinentes, complectitur. Recens editi ac correcti... Addito duplici indice, s.l. [Frankfurt an Oder] 1588, in-4°; t. I pp. 357, t. II, 210. VD16 ZV 25348, USTC 673397.

Loci communes sacri, ex patribus orthodoxis ecclesiae doctoribus praecipuis collecti, et duobus tomis distincti. Quorum prior locos ad doctrinam fidei, alter ad doctrinam operum pertinentes, complectitur. Secundo editi, ac correcti, per D. Andream musculum, sacrae theologiae doctorem et professorem. Addito duplici indice, Francofordiae ad Oderam, apud Johannem Hartmann & Fridericum Hartmann, 1590, t. I pp. 357, t. II 210, in-2°. VD16 M 7184.

CONDANNE ALL'INDICE

∅ Roma 1559, 19: « Andreas Musculus concionator Francofordiensis scripsit Christum passum secundum divinam naturam ex sententia Lutheri in Epithomate contra theologiam Lutheri edita 1558 Augustae». *Vat. Lat.* 6207, fol. 221r.

∅ Spagna 1583, 51: «Andreae Musculi opera omnia».

Della vasta produzione di Hamelmann, si elencano qui solo le opere segnalate nel testo:

De autoritate Synodorum pia commonefactio sumpta ex dictis Christi et apostolorum et testimoniis veterum scriptorum in ecclesia et historiarum, Witerbergae, [Kreutzer], 1554.

De Traditionibus apostolicis veris et falsis deque patribus ecclesiasticis et eorum scriptis atque erroribus absoluta tractatio ad episcopum Osnaburgensem, Francifordiae, apud Petrum Bribacchium, 1555, pp. 63, in-8°. VD16 H 451.

Sententiae omnium fere Patrum, tam recentiorum, quam antiquiorum, de primarijs Augustanae confessionis articulis, in primis uero de sola fide iustificante, Cum Praefatione Philippi Melanthonis, & Matthiae Flacij Illyrici, Marpurgi, apud Andream Colbium, Calendis Augusti 1557, pp. 65, in-8°. VD 16 H 440.

Resolutio duodecimi articuli in censura theologorum Coloniensium de catechismo M. Johannis monhemii. Unde apparebit, qua synceritate et fide citent scripturae, veterumque scriptorum testimonia, pontificii. Et ipsi comperient principes, quam fraudulentur ipsos a negotio religionis arcere conentur papistae, s.l., 1561.

Unanimis omnium Patrum ex Apostolica ecclesia, ex media aetate, & qui postremis uixerunt seculis, Consensus de uera Iustificatione hominis coram Deo, quo nihil ex Patribus potest dari absolutius, clariusue in hac controuersia de Iustificatione, cum Praefatione Iohannis Vuigandi, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1562, pp. 94, in-8°. VD 16 H 452.

Responsio prima. Qua ostenditur de utraque parte eucharistiae laicis simul porrigenda ... ex sanctae scripturae et praecipuorum patrum aperto consensu propositam adversaria Jacobi Horstii sophistae Coloniensis assertione, s.l., 1563.

Responsio secunda, quae continet admonitionem. De falsitate Jacobi Horstii et deputatorum theologorum Coloniensium in citandis scripturis, tum patribus et vetustatis testimoniis pro una parte eucharistiae laicis tantum administranda, scripta ad plerasque urbes Westphaliae..., s.l., 1563.

De falsitate Jesuitarum sive theologorum Coloniensium in citandis patribus ac scriptura pro traditionibus tacitis. Quam commiserunt in articulo vigesimo suae censurae. Subiuncta est perspicua expositio, s.l., 1563.

De pugna et dissidiis pontificiorum, praecipue autem Coloniensium theologorum in controversia de una specie eucharistiae laicis porrigenda ..., s.l., 1564.

Responsio ad dicta Patrum veterum in Ecclesia ut Augustini, Cyrilli, Leoni, Fulgentii, Vigilii et Theodoreti ... quae pro sua assertione quod Christus homo sit in loco, Cingliani adferunt ... Item quomodo Calvinistarum liturgia non sit conformis Liturgijs, quae fuerunt semper usitatae in primitiva Ecclesia, Islebiae, per Andream Petri, 1568 [non 1558, come segnalato], pp. 120, in- 8°. VD16 H 426.

De traditionibus apostolicis et tacitis partes tres una cum prolegomenis et appendicibus ad planiorem omnium in his partibus comprehensorum declarationem adiectis, Basileae per Paulum Quecum, sumptibus Hieronymi Feirabent, 1568, in-folio, pp. 898, VD 16 H450.

Perpetuus consensus sanctorum patrum, qui post tempora apostolorum vixerunt, hominem peccatorem iustificari sola fide in Christum, ex testimoniis eorum, quae

perspicue ostendunt, quod praecipui doctores eatholicae ecclesiae, quorum scripta extant, usi sint voce sola. Cum praefatione D. Simonis Pauli Sverinensis. Rostochii, apud Jacobum Lucium 1569, pp. 40, in-8°. Hannover KB.

Opera genealogico-historica de Westphalia et Saxonia inferiori: in quibus non solum Res Gestae Seculi XVI & Anteriorum temporum ... exhibentur Sed & de totius Westphaliae provinciis, urbibus ... historia traditur, a cura di E. C. WASSERBACH, Lemgoviae, apud Henricum Meyerum, 1711.

Hermann Hamelmanns Geschichtliche Werke, a cura di K. LÖFFLER – H. DETMER, voll. II, Münster i. Westf. 1902-13.

CONDANNE ALL'INDICE

- ⌘ Roma 1758, 853 1034: opera anonime.
- ⌘ Monaco 1582, 132: «Hermannus Hamelmannus».
- ⌘ Roma 1596, 462: «Hermannus Hamelmannus».

Non risultano espressamente condannate all'Indice le antologie patristiche; vengono invece esplicitamente condannati i seguenti testi: *Brevis commentariolus de vero usu monasteriorum et collegiorum* (Anversa 1570, 140; Roma 1590 - 1593, 0247), *De traditionibus apostolicis et tacitis* (Anversa 1570, 140), *Sanctorum patrum meditationes* (Anversa 1570, 277).

OPERE PRINCIPALI

Enchiridion Theologicum: Praecipua Verae Et Falsae Religionis Capita, Breviter Et Simpliciter Ex Sacrosancta Scriptura Et Patrum Orthodoxorum Scriptis Explicata Continens, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1563, in-8°, pp. 625, copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek, sign.950531 Dogm. 726. VD16 O 40.

Novi Testamenti locorum pugnantium, Ecclesiastica Expositio, Ex uniuersis probatis Theologis quos Dominus diuersis suis ecclesiis dedit excerpta. Adiectae sunt etiam quarundam Euangelicae quaestionum solutiones perspicuae et utiles Basileae, apud Iacobum Parcum, 1563, in 2 volumi, in-8°, pp. 763, pp. 441. VD16 O 41, VD 16 O 46.

Einfeltiger vnd warhafftiger bericht von dem Freyen Willen vnd bekerung des Menschen aus heiliger Goettlicher Schrifft vnd bewerten alten Kirchenlern genomen ... wider etliche Ferber vnd Verfelscher der reinen Religion. Sampt zugethanen lateinischen Zeugnissen aus den ersten ausgegangenen Schrifften des ... Philippi Melanchtonis ... trewlich gezogen, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1569, in-4°, pp. 189, VD16 ZV 11901.

En Damus Lector, Promptuarium Sacrosantum: tam virtutum, quam vitiorum exempla continens, ex utriusque veteris et novi testamenti sacris bibliis et canonicis scriptis singulari studio, fide & diligentia elaboratum & concinnatum, ordineque alphabetico digestum, Ursellis, apud Nicolaum Henricum, 1576, in-4°, pp. 691. VD16 O 42.

Enchiridion Locorum Communium Theologicorum: Rerum, Exemplorum, atque Phrasion sacrarum, ex AVG. MARLORATI Thesauro, & CHRIST. OBENHENII Promptuario, ab ISAACO L. FEGVERNEKINO, Vngaro, conflatum, recognitum, auctum, Basileae, apud Conradum Waldkirch, 1586, in-8°, pp. 655, copia digitale via Bayerische Staatsbibliothek. VD16 M 1035, VD16 O 43.

ENCHIRIDII LOCORVM COMMVNIVM THEOLOGICORVM, Rerum, Exemplorum, atq; Phrasium sacrarum; ex AVG. MARLORATI Thesauro, & CHRIST. OBENHENII Promptuario, ab ISAACO L. FEGVERNEKINO, Vngaro, collecti, Editio secunda, priore melior. Acceßit GEMMVLA Partitionum Theologicarum, auctore AMANDO POLANO à Polansdorf.; Promptuarium; Enchiridii locorum communium theologicorum ... ex promptuario; Partitiones theologicae iuxta naturalis methodi leges conformatae, Ausz.; Gemmula partitionum theologicarum, Basileae, apud Conradum Waldkirch, 1589, in-8°, pp. 655, copia digitale via Halle, Saale, Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt. VD16 M 1036, VD16 O 44, VD16 P 3908.

ENCHIRIDII LOCORVM COMMVNIVM THEOLOGICORVM, Rerum, Exemplorum, atq; Phrasium sacrarum; ex AVG. MARLORATI Thesauro, & CHRIST. OBENHENII Promptuario, ab ISAACO L. FEGVERNEKINO, Vngaro, collecti, EDITIO TERTIA, Acceßit GEMMVLA Partitionum Theologicarum, auctore AMANDO POLANO à Polansdorf, Basileae, apud Conradum Waldkirch, 1595, in-8°, pp. 655. VD16 ZV 10400.

CONDANNE ALL'INDICE

- ∅ Anversa 1570, 36: «Christophorus Obenheimus».
- ∅ Monaco 1582, 58: «Christophorus Obenhin».
- ∅ Spagna 1583, 324: «Christophori Obenhemi opera omnia».
- ∅ Roma 1596, 135-136: «Christophorus Obenheimus», «Christophorus Obenhin Othigensis».

APPENDICE

DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (ED.), *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post Incarnationem Verbi, usque ad annum 1632, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, II, Lutetiae Parisiorum, 1728.

DE BUJANDA J. M. (ED.), *Index des livres interdits: Index de l'inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Genève 1984.

- *Index de l'Université de Louvain, 1546, 1550, 1558*, Genève 1986.

- *Index de Venise, 1549, Venise et Milan, 1554*, Genève 1987.

- *Index des livres interdits: Index d'Anvers 1569, 1570, 1571*, Genève 1988.

- *Index de Rome, 1557, 1559, 1564 : les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Genève 1990.

- *Index de l'Inquisition espagnole: 1583, 1584*, a cura di J. M. DE BUJANDA, Genève 1993.

- *Index de l'Inquisition portugaise, 1547, 1551, 1561, 1564 et 1581*, Genève 1995.

J. M. DE BUJANDA, U. ROZZO, P.G. BIETENHOLZ, P. F. GRENDLER (EDD.), *Index de Rome 1590, 1593, 1596: avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582*, Genève 1994.

J. M. DE BUJANDA - F. M. HIGMAN - J. K. FARGE (EDD.), *Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556*, Genève 1985.

FARON E., *Le premier Index de livres prohibés à Liège, 1545*, in *Le Compas d'or*, III, Anvers 1925, 1-15.

GILMONT J. – F., *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550-1572*, 2 voll., Genève 1981.

KNAPPERT L., *De opkomst van het Protestantisme in eene Noord-Nederlandsch stad. Geschiedenis van de hervorming binnen Leiden van den aanvang tot op het beleg*, Leiden 1908.

Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts = VD 16, online.

Universal Short Title Catalogue = USTC, hosted by the University of St. Andrews, online.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

Per le opere di Clemente si adoperano le seguenti abbreviazioni, secondo la lista del *Greek – English Lexicon* di Liddel - Scott- Jones:

Paed = *Paedagogus*

Protr = *Protrepticus*

Strom = *Stromateis*

Per le opere di Origene più citate si adoperano le seguenti abbreviazioni, secondo le norme tipografiche di *Adamantius*:

CC = *Contra Celsum*

CCt = *Commentarii in Canticum canticorum*

CMt = *Commentarii in Matthaeum*

CMtS = *Commentariorum in Matthaeum series (latine)*

CRm = *Commentarii in Ep. ad Romanos*

HCt = *In Canticum Canticorum homiliae*

HEx = *In Exodum homiliae*

HEz = *In Ezechielem homiliae*

HGn = *In Genesim homiliae*

HIs = In Isaiam homiliae

HJerL = In Ieremiam homiliae (latine)

HIos = In Iesu Naue homiliae

HIud = In librum Iudicum homiliae

HLv = In Leviticum homiliae

Hlc = In Lucam homiliae

HNm = In Numeros homiliae

H/numero del salmo/Ps = In Psalmum XXX homiliae

HReL = In regnorum librum I homiliae (latine)

Prin = De Principiis

EDIZIONI CLEMENTINE

Klementos Alexandreos Ta euriskomena apanta ex Bibliotheca Medicea,
[Florentiae], apud Laurentium Torrentinum, 1550.

Omnia quae quidem extant opera, nunc primum e tenebris eruta Latinitateque
donata, GENTIANO HERUETO AURELIO *interprete,* Florentiae, apud Laurentium
Torrentinum, 1551.

T. Flauui Clementis Alexandrini presbyteri et ecclesiasticae scholae magistri ... opera omnia ante annos quadraginta e graeco in latinum conuersa, Parisiis, apud Sebastianum Nivellum, 1590.

Klémentos Alexandreōs ta euriskomena diversae lectiones, et emendationes, partim ex huius aetatis doctorum iudicio, seorsum in fine additae: et indices tres, [Heidelberg] 1592.

Protrepticus und Paedagogus, a cura di O. STÄHLIN, Berlin 1972³.

Protrettico ai greci, tr.it. a cura di F. MIGLIORE, Roma 2004.

Gli Stromati: note di vera filosofia, Milano 2006².

EDIZIONI ORIGENIANE

ORIGENIS Contra Celsum finis: quem Christophorus Persona, romanus, prior Sanctae Balbinae de Urbe, latine graeceque peritissimus, cum fide e graeco traduxit et emendavit, Romae, apud Georgium Herolt de Bamberg, 1481.

ORIGENES, Quae hoc in libro continentur. Origenis in Genesim homiliae 16. Eiusdem in Exodum homiliae 13. Eiusdem in Leuiticum homiliae 16. Eiusdem in Numeros homiliae 28. Eiusdem in Iesum Naue homiliae 26. Eiusdem in Librum Iudicum homiliae 8. Diuo Hieronymo interprete, Venetiis, in aedibus Aldi Romani, 1503.

Explanatio Origenis Adamantij presbyteri in epistola Pauli ad Romanos diuo Hieronymo interprete, Venetiis, apud Simonem De Luere, 1506.

Aduersus Celsum philosophum octo Origenis libri, interprete Christophoro Persona Romano. Per inuentiones et responsa cesi, principioque cumulatis, atque subactis totius operis sententiis, per Constantium Hyerotheum, Venetiis, apud Lazarum de Soardis, 1514.

EDIZIONE MERLIN (cf. H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis 1971, 83-84):

Parisii 1512, Venetiae 1516, Parisii 1519, 1522 1530, Lugdunii 1536.

Titolo dei tomi I-II: *Operum Origenis Adamantii tomi duo priores cum tabula et indice generali. Venumdatur cum duobus reliquiis eorundem tomis in edibus Joannis Parvi et Jodocii Badii Ascensii.*

Tomo I: dedica di Merlin (1512), 17 HGn, 13 HEx, 16 HLv, 28 HNm, 26 HIos, 9 HIud, 1 HReL.

Tomo II: *ComJb* (pseudo-origeniano) I-III, 5 HXXXVIPs, 2 HXXVIIPs, 2 HXXXVIIIPs, 2 HCt, 4 HCt = CCt, 9 His, 14 IerL, 14 HEz.

Tomo III: *Tertius tomus ... Venumdatur cum tribus eorundem tomis ... Epistula nuncupatoria Jacobi Merlini in apologiam Origenis: Apologia Ja. Merlini pro Origene* (a partire dall'edizione del 1522 una seconda apologia di Merlin per rispondere alla Sorbona). 36 *Omelie su Matteo*, 39 HLC. *Nonnullae homiliae*, tutte spurie, su Mt (1, 18-27; 2, 13; 6, 16; 8, 1; 8, 23; 15, 21; 25, 31); Gv (1, 1-13; 20, 11); *De Epiphania Domini*. CRom I- X. notizia di Girolamo su Origene nel *De viris illustribus*.

Tomo IV: *Quartus tomus ... Venumdatur cum tribus...* Notizia di Origene dall'edizione del 1494 di Trithemius. CC I- VIII nella traduzione di Cristoforo

Persona. *Prin* I-IV. *Threni sue Planctus Origenis*. *Apologia* di Panfilo. *De Adulteratione librorum Origenis* di Rufino.

Dal 1536 l'edizione contiene in appendice il *fragmentum Origenicum in Matthaeum* tradotto da Erasmo.

Aduersus Celsum philosophum octo Origenis libri, interprete Christophoro Persona Romano. Per inuentiones et responsa cesi, principioque cumulatis, atque subactis totius operis sententiis, per Constantium Hyerotheum, Venetiis, apud Lazarum de Soardis, 1514.

Eximii Patris Cyrilli Alexandrini commentarii in Leviticum, sexdecim libris digesti... Parisiis, apud Vuolfgangum Hopilium, 1514 [si tratta delle omelie origeniane].

EDIZIONE ERASMIANA:

Origenis Adamantii eximii scripturarum interpretis Opera, quae quidem extant omnia per Des. Erasmus Roterodamum partim versa, partim vigilanter recognita, cum praefatione de Vita, Phrasi, Docendi ratione, et Operibus illius ... apud inclytam Basileam, ex officina Frobeniana, 1536, voll. II.

Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti, 1, a cura di E. MIONI, Roma 1967.

De Principiis (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ), a cura di P. KOETSCHAU, GCS 22, Leipzig 1913.

Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, vol. 6 di *Origenes Werke*, a cura di W. A. BAEHRENS, Leipzig 1920.

Der Römerbriefkommentar: kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 7-10, a cura di C. HAMMOND BAMMEL, Freiburg 1998.

Origenes Werke a cura di L. PERRONE, M. MOLIN PRADEL, E. PRINZIVALLI, A. CACCIARI, GCS 13, Berlin 2015.

Homélie sur la Genèse, a cura di L. DOUTRELEAU, Paris 1943 (SC).

Omelia sulla Genesi, a cura di M. I. DANIELI, Roma 1978.

Commento a Matteo / 1. Libri X e XI, a cura di G. BENDINELLI, Roma 2008.

Commento alla Lettera ai Romani, I, tr. it. a cura di F. COCCHINI, Casale Monferrato 1985.

Anonymi in Iob Commentarius, a cura di K. B. STEINHAUSER, (CSEL 96), Wien 2006.

Autores Historiae ecclesiasticae, Basileae, apud Ioannem Froben, 1535.

BASILIIUS MAGNUS, *Omnia D. Basilii Magni Archiepiscopi Caesareae Cappadociae, quae ad nos extant, Opera, juxta argumentorum congruentiam in tomos distincta quatuor*, Jano Cornario interprete, Basileae, per Hieronymum Frobenium, 1552.

- *Opera Omnia*, I, V. MUSCULO interprete, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1565.

CASSIODORO, *Le istituzioni*, a cura di M. DONNINI, Roma 2001.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, *In Evangelium Ioannis Commentaria, rursum exactius recognita: In quibus multa habentur adiecta, ultra eorum primam aeditionem, praesertim in quatuor libris intermediis, ad eosdem commentarios per Iudocum Clichtoveum Theologum superadditis...* Basileae, apud Andream Cratandrum, 1524.

IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam Divi Pauli ad Romanos Homiliae octo priores*, GERMANO BRIXIO ANTISSIODORENSI, canonico Parisiensi Interprete, Nunc primum et versae et editae, Basileae, Ex Officina Frobeniana, 1533.

IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Opus Eruditissimum in quinque libros digestum, in quibus mire reteggit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustissimorum codicum collatione quantum licuit DES. ERASMI ROTERODAMI opera emendatum*, Parisiis, apud Audoenum Parvum, 1563.

RUFINUS TYRANNIUS, *De adulteratione librorum Origenis*, 4, in *Opera*, a cura di M. SIMONETTI, L'Aquila – Roma 1983.

Nonni poetæ Panopolitani, in *Euangelium Sancti Iohannis paraphrasis Græca, à Christophoro Hegendorphino Latina facta. Cui addita est contio elegantissima Diui Chrysostomi, de Magistratibus, ab eodem Hegendorphino Latinitate donata*, Hagenoæ, apud Ioannem Secerium, a cura di C. HEGENDORFF, 1528.

AUTORI MODERNI

Antiqua Literarum Monumenta, Autographa Lutheri Aliorumque Celebrium Virorum, ab A. 1517. usq; ad A. 1546. Reformationis Aetatem Et Historiam Egregie Illustrantia, 1, Brunsvigae, ex Officina Zilligeriana, 1690.

BARNES R., *Sententiae ex doctoribus collectae, quas papistae valde impudenter hodie damnant*, Witerbergae, apud Josephum Clug, 1530.

BARONIO C., *Annales Ecclesiastici, Tomus II*, Mogontiacum, apud Ioannem Gymnicum et Antonium Hieratum, 1601.

BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, X, Amstelodamii 1740⁵.

BELLARMINO R., *Opera Omnia*, a cura di L. VIVÈS, 12 vol., Paris 1870-1874.

BENEDETTO DA MANTOVA, *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, in *Il Beneficio di Cristo: con le versioni del secolo 16: documenti e testimonianze*, a cura di S. CAPONETTO, Firenze 1972, 13-83.

BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis libri IV*, in L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologie, Humanist und Staats mann. Funde und Forschungen*, Paderborn 1923-1942, 3 voll.

BEZA T., *Correspondance*, II, Genève 1962.

BUCER M., *Defensio adversus axioma catholicum id est criminationem R. P. Roberti Episcopi Abrincensis* (1534), a cura di W. I. P. HAZLETT, Leiden- Boston – Köln 2000.

- *Metaphrasis et Enarrationes Perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, quibus singulatim Apostoli omnia, cum argumenta, tum sententiae et uerba, ad auctoritatem D. scripturae, fidemque Ecclesiae catholicae tam priscae quam praesentis, religiose ac paulo fusius excutiuntur. Dissidentium in speciem locorum scripturae, et primarum hodie in religionis doctrina controversiarum conciliationes et decisiones. XLII. Tomus primus. Continens metaphrasim et enarrationem in epistolam ad Romanos, in qua ut apostolus praecipuos totius theologiae locos tractavit quàm exactissime et plenissime, ita est hoc tomo maxima pars totius non tam Paulinae, qua universe s. Philosophiae explicata, Argentorati, apud Wendelinum Rihelium, 1536.*

- *Enarrationum In Evangelia Matthaei, Marci & Lucae, libri duo*, Basileae, apud Ioannem Hervagium, 1527.

- *Enarratio in Evangelion Iohannis* (1528, 1530, 1536), a cura di I. BACKUS, *Martini Bucer Opera Latina* (=BOL) II Leiden 1988.

- *Briefwechsel. Correspondance*, a cura di W. SIMON, VIII, Leiden 1979.

BUCER M. –PARKER M., *Florilegium Patristicum*, a cura di P. FRAENKEL, Leiden 1988.

BRUCIOLI A., *Nuovo Commento in tutte le Celesti, et Divine Epistole di San Paolo*, Venezia, per Francesco Brucioli e fratelli, 1544.

CALVINO G., *Opera Quae Supersunt Omnia, Corpus Reformationum* vol. 29-87, a cura di G. BAUM – E. CUNITZ – E. REUSS, Berlin 1863-1900.

- *Istituzioni della religione cristiana*, a cura di G. TOURN, Torino 1971.

Secunda Centuria Ecclesiasticae Historiae, curaverunt M. FLACIUS ILLYRICUS, I. UIGANDUS, M. IUDEX, B. FABER (ex colophone), Basileae, apud Johannem Oporinum, 1559.

Tertia Centuria Ecclesiasticae Historiae, Basileae, apud Johannem Oporinum et Iacobum Parcum, 1559.

Quarta centuria ecclesiasticae historiae, continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Christi, quae quarto post eius nativitatem seculo acciderunt, cum imperium Romanum gubernarent Constantinus magnus, eius filii, julianus, iouianus, valentinianus, valens, gratianus, theodosius maior eodem illustri ordine ac veritate, quo priores centuriae contexta: per aliquot viros in urbe Magdeburgica, Basileae, apud Johannem Oporinum, 1560.

Quinta centuria ecclesiasticae historiae, continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Christi, quae quinto post eius nativitatem seculo acciderunt cum Imperium Romanum gubernarent Arcadius, Theodosius, Honorius, Valentianus, Martianus, Leo, Zeno & multi praeclari doctores, inter quos sunt Chrysostomus, Augustinus, Cyrillus, Hesychius, Iunilius, Primasius, Eucherius, Salonius, Prosper Aquitanicus, Sedulius, Saluianus, et similes, in ecclesia Christi passim fulgerent eodem ordine quo superiores centuriae, partim in urbe Magdeburgica, partim in academia Ienensi contexta, Basileae, apud Johannem Oporinum, 1562.

CHEMNITZ M., *Theologiae Jesuitarum praecipua capita*, Argentorati, apud Antonium Bertramum, 1601 (prima edizione 1562).

- *Examen Concilii Tridentini*, a cura di E. PREUSS, Berlin 1861.

DE LA BIGNE M., *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et Antiquorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, I, Lugduni 1609³.

Disputatio de Originali Peccato et Libero Arbitrio inter Matthiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium publice Vinariae per integram hebdomadam, praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, Anno 1560, initio mensis Augusti, contra Papistarum et Synergistarum corruptelas habita, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1563.

ERASMO DA ROTTERDAM, *De duplici copia verborum ac rerum*, a cura di B. I. KNOTT, Amsterdam 1988.

- *Hieronymi Stridonensis vita*, in *Erasmi Opuscula: A Supplement to the Opera Omnia*, a cura di W. K. FERGUSON, Dordrecht 1993, 125-190.

- *Enchiridion Militis Christiani*, in *Opera Omnia emendatiora et auctiora*, V, Lugduni Batavorum (=LB) 1704, 1-64; tr. it. a cura di A. R. DE NARDO, L'Aquila 1973.

- *Ratio verae theologiae seu Methodus*, in *Opera Omnia emendatiora et auctiora*, V, Lugduni Batavorum (=LB) 1704, 75-136; tr. it. *Metodo per giungere velocemente alla vera teologia*, in *Scritti teologici e politici*, a cura di E. CERASA – S. SALVADORI, Milano 2001.

- *Concio de immensa Dei misericordia*, in *Opera Omnia*, V, 7, a cura di C.S.M. RADEMAKER, Leiden -Boston 2013.

- *Paraclesis, id est Adhortatio ad Christianae Philosophiae studium*, in *Opera Omnia emendatiora et auctiora*, V, Lugduni Batavorum (=LB) 1704, 137-144.

- *Hyperaspistes I*, in *Opera Omnia emendatiora et auctiora*, X, Lugduni Batavorum (=LB) 1706, 1249- 1536.

- *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami: denuo recognitum et auctum*, a cura di P. S. ALLEN – H. M. ALLEN – H. W. GARROD, Oxford 1906–1958.

- *Adagi*, a cura di E. LELLI, Milano 2013, 926.

- *Erasmus's Life of Origen: A New Annotated Translation of the Prefaces to Erasmus of Rotterdam's Edition of Origen's Writings*, a cura di T. SCHECK, Washington D.C. 2016.

FLACIO ILLIRICO M., *Catalogus testivm Veritatis, Qvi ante nostram ætatem reclamationum Papæ*, Basileae, apud Ioannem Oporinum, 1556.

FOX J., *The Acts and Monuments*, V, a cura di S. CATTLEY, London 1838.

GUICCIARDINI F., *Opere*, Milano-Napoli, 1961.

HEGENDORFF C., *Integrae in omnia Marci capita adnotationes recognitae. In epistolam Pauli ad Hebraeos, In Epistolam Petri priorem In Supplicium Matthaei Johannis*, Hagenoæ, apud Ioannem Secerium, 1526.

HESSHUSIUS T., *De Praesentia Corporis Christi in Coena Domini, contra Sacramentarios*, Iehnae, apud Donatum Ritzenhain, 1560.

LUTERO M., *Von der vnzertrenlichen voreynigung in einer Person beider naturh vnser Herr Jesu Christi Gottes vnd Marien Son, Docto. Martini Lutheri bekentnis, Glaub, vnd Leer, aus seinen büchern zusam getragen, wieder den neulichen erregten Nestorischen vnd Eutichischen miesvorstandt vnd jrthum*, a cura di A. MUSCULUS, Francofordiae ad Oderam apud Johannem Eichorn, 1553.

- *Tomus Secundus Omnium Operum Reverendi Patris, uiri Dei, D. Mart. Luth. quae edidit ab anni uicesimi parte quadam us[que] ad annum uicesimum quartum ...*, Ithenae, apud Christianum Rhodium, 1557.

- *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 73 vol., Weimar 1883-1929, 80 vol. (=WA).

- *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel*, Weimar, 1930-1985, 18 voll. (=WA Br).

- *D. Martin Luthers Weimarer Ausgabe, Tischreden*, Weimar 1883-1929, 6 voll. (=WA Tr); tr. it. *Discorsi a tavola*, a cura di L. PERINI, Torino 1999.

- *Servo arbitrio*, in ERASMO - LUTERO, *Libero arbitrio. Sermo arbitrio*, a c. di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Torino 2009.

MELANTONE F., *De Rhetorica libri tres*, Coloniae, [Fuchs], 1523.

- *Opera quae supersunt omnia*, a cura di K. BRETSCHNEIDER - H. BINDSEIL, 28 vol. (*Corpus Reformatorum*=CR), Halle 1834-1860.

- *Melanchthons Werke in Auswahl*, (=MWA), a cura di R. STUPPERICH, 7 voll., Gutersloh 1971-1975.

MOLINA L. DE, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, a cura di J. RABENECK, Oniae 1953.

MONHEIM J., *Catechismus: in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur*, Dusseldorpii, apud Ioannem Oridryum et Albertum Busium, 1560.

MORNAY DU PLESSIS-MARLY P., *De la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahométans et autres infidèles*, Genevae, apud Jacobum Stoer, 1590 (editio princeps nel 1581).

MUSCULUS A., AGRICOLA J. ET ALII, *Grüntliche anzeigung was die Theologen des Churfürstenthumbs der Marck zu Brandenburgk ...*, Francofordiae ad Oderam, apud Johannem Eichorn, 1552.

OECOLAMPADIUS J., *In Epistolam B. Pauli Ad Rhomanos Adnotationes*, Basileae, apud Andream Cratandrum, 1525.

- *De genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber*, [Argentorati], [apud Iohannem Knobloch], 1525.

- *Ein gesprech eticher predicanten zu Basel gehalten mitt etlichen bekennern des widertouffs*, Basileae 1525.

- *Briefe und akten zum leben Oekolampads: zum vierhundertjährigen ...*, 10, a cura di E. STAEHELIN, Leipzig 1927.

PAIVA DE ANDRADE D. DE, *Orthodoxarum explicationum libri decem*, Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1564.

POSSEVINO A., *Apparatus sacer ad scriptores Veteris, et Novi Testamenti, eorum interpretes, synodos, et patres Latinos, ac Graecos, horum versiones, theologos Scholasticos, quique contra haereticos egerunt, chronographos, et historiographos ecclesiasticos, eos, qui casus conscientiae explicarunt, alios, qui canonicum ius sunt interpretati, poëtas sacros, libros pios, quocumque idiomate conscriptos*, Venetiis, apud Societatem Venetam, 1603.

PRAETORIUS A., *De bonorum operum et novae obedientiae necessitate testimonia. Ex Luthero. Ex Melanthere. Ex Confessionibus. Ex Patribus. Ex Scriptoribus recentioribus. Ex alijs quibusdam recentioribus*, Francofordiae ad Oderam, apud Iohannem Eichorn, 1562.

- *Responsio Abdiae Praetorii ad scriptum D. Andreae Musculi*, Witerbergae, apud Samuelem Selfisch et Georgium Rhau, 1563.

SELNECKER N., *Catalogus Brevis Praecipuorum Conciliorum, Oecumenicorum Et Nationalium, A Tempore Apostolorum Vsque ad nostram aetatem: publice in Academia Lipsensi, Studiosae Iuventuti et S. Theologiae candidatis dictatus, et nunc ab autore recognitus ...* Francofurti ad Moenum, apud Corvinum, 1571.

SERVETO M., *Christianismi Restitutio*, [Nürnberg], 1790.

STRIGEL V., *Hypomnemata In Omnes Psalmos Davidis ... Prima pars*, Lipsiae 1567.

- *Locorum Theologicorum pars quarta et postrema*, Neapoli Palatinorum, apud Matthaeum Harnisch, 1585.

TYNDALE W., *An Answer unto Sir Thomas More's Dialogue*, a cura di A. M. O'DONNELL – J. WICKS, Washington D.C. 2000.

VENATORIUS T., *De sola fide iustificante nos in oculis dei*, Norimbergae, apud Gabrielem Hayn, 1556.

WARENBURG P., *Hamelmannia seu Aries Theologizans: Dialogus oppositus duabus narrationibus historicis Hermannii Hamelmanni*, [s.l.], 1582.

ZWINGLI U., *Sämtliche Werke, Corpus Reformatorum* vol. 88-101, Berlin 1905-1959.

FONTI SECONDARIE- CRISTIANESIMO ANTICO, PATRISTICA E MEDIOEVO

ASHWIN-SIEJKOWSKI P., *A Project of Christian Perfection*, London – New York 2008.

- *Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of 'Heresy' from Photius' Bibliotheca*, Leiden - Boston 2010.

BETTIOLO. P., *Origenismo (in Oriente, secc. V-VI)*, in *Origene: dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 329-337.

BOUGEROL. J. – G., *The Fathers and the Sentences of Peter Lombard, The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, I, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, II, 113-164.

CLARK E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

COCCHINI F., *Origene e la morale nel Commento alla Lettera ai Romani*, in *Origeniana nona. Origen and the Religious Practice of his Time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, a cura di G. HEIDL – R. SOMOS, Leuven – Paris – Walpole, Ma 2009.

CROUZEL H., *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugis 1971.

- *Bibliographie critique d'Origène. Supplément I*, Steenbrugis 1982.

- Origène, Paris 1985.

- *Bibliographie critique d'Origène. Supplément II*, Steenbrugis 1996.

DE LUBAC H., *Histoire et esprit*, Paris 1950; tr. it. *Storia e spirito*, Milano 1984².

DE FAYE E., *Clément d'Alexandrie: Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle*, Paris 1898.

DOSSEY L., *The last days of Vandal Africa: an Arian Commentary on Job and its Historical Context*, in *The Journal of Theological Studies*, 54 (2003) 60-138.

D'ONOFRIO G., *La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso tra le fonti patristiche nel "Periphyseon" di Giovanni Scoto Eriugena*, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 19, 1993, 1-25.

ELDERS L. J., *Thomas Aquinas and Fathers of the Church*, in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, I, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, I, 337-366.

FATTI F., *Pontifex tantus. Giovanni, Epifanio e le origini della prima controversia origenista*, in *Adamantius* 19 (2013) 30-49.

GIBSON M. T., *The Glossed Bible*, in *Biblia Latina cum glossa ordinaria, Facsimile Reprint of the Editio Princeps: Adolph Rusch of Strassburg 1480/81*, a cura di K. FROELICH - M. T. GIBSON, I, Turnhout 1992.

GIRARDI M. –MARIN M. (EDD.), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo) atti del V Convegno del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, Bari, 20-22 settembre 2000, Bari 2002.*

GUGLIELMETTI R., «*Origenes: Osculetur me osculo oris sui*». *Le père (difficile) du Cantique des Cantiques du Moyen Age latin*, di prossima pubblicazione.

HÄGG H. F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006.

HEIDL G., *Origen's influence on the Young Augustine: a Chapter of the History of Origenism*, Piscataway, NJ 2003.

ITTER A. C., *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden – Boston 2009.

KLEIN R., *L'inferno del Ficino*, in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'età moderna*, Torino 1975, 75-111.

LAZZATI G., *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939.

LE BOULLUEC A., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque: Ile et IIIe siècles. Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985.

LECLERCQ J., *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*, New York 1982³, 94, ed. or. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1957.

LETTIERI G., *Progresso*, in *Origene: dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 379-392.

- *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia 2001.

- *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"* in *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti: atti dell'VIII convegno di studi del Gruppo italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, Roma, 28-30 settembre 2004, a cura di E. PRINZIVALLI, Villa Verrucchio 2005, 177-275.

- *Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. CANONE, Firenze 2015, 133-146.

- *Materia mistica*, di prossima pubblicazione.

- *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apocatastasi ed epektasis nell'escatologia del V libro del Periphyseon*, di prossima pubblicazione in *Adamantius*.

LILLA S. R.C., *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

MATTER E. A., *The Church Fathers and the Glossa Ordinaria*, in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, I, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, I, 83-112.

MCGINN B., *The Spiritual Heritage of Origen in the West. Aspects of the History of Origen's Influence in the Middle Ages*, in *Origene, maestro di vita spirituale*, a cura di L. F. PIZZOLATO – M. RIZZI, Milano 2001, 263-290.

MEHAT A., *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.

MONACI CASTAGNO A. (ED), *Origene: dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.

- Angelo, in *Origene: dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 6-13.

MONDIN B., *Gli abitanti del cielo: trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Bologna 1994.

MORESCHINI C., *La cristologia di Ambrogio nelle dispute di settimo secolo e in Massimo il Confessore*, in *Synthesis*, 3,1 (2014) 135-154.

NARDI C., *Il battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae propheticae 1-26*, Roma 1984.

NORELLI E., *Origene (vita e opere)*, in *Origene: dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 293-302.

OSBORN E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.

OTTEN W., *The texture of tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology*, in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, I, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, I, 3-80.

PENNA R., *Interpretazione origeniana ed esegesi odierna di Rm 9, 6-29*, in *Il cuore indurito del Faraone. Origene e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. PERRONE, Genova 1992, 119- 140.

PRINZIVALLI E., *Apocatastasi*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 24-29.

- *Origenismo (in Oriente, secc. III-IV)*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 322-329.

- *Magister ecclesiae: il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Roma 2002.

- *La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente*, in *Augustinianum XLVI* (2006), 35-50.

- *Origen*, in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 1, a cura di L. P. GERSON, Cambridge 2010, 283-296.

RAMELLI I., *Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation*, in *Harvard Theological Review*, 102, 2 (2009) 135-168.

- *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a Critical Assessment from New Testament to Eriugena*, Leiden- Boston 2013, 119-136.

REASONER M., *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Louisville, KY 2005, 25.

RIZZI M., *Clemente Alessandrino*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 77-80.

- *Introduzione*, in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, Milano 2006², VII-LI.

- *The End of Stromateis VII and Clement's Literary Project*, in *The Seventh Book of the Stromateis Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, a cura di M. HAVRDA, V. HUŠEK, J. PLÁTOVÁ, Leiden – Boston 2012, 299-314.

RUSSELL N., *The Doctrine of Deification in Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.

SACHS J. R., *Apocatastasis in Patristic Theology*, in *Theological Studies* 54 (1993) 617-640.

SAGNARD F. H. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris 1947.

SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

- *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

- *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

- Giovanni Massenzio, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, a cura di A. DI BERARDINO, Genova 2007².

SMALLEY B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna, 2008, ed. or. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1984³.

SMITH L., *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary*, Leiden – Boston 2009.

STAAB K., *Die Pauluskatenen: nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Roma 1926.

TIXERONT J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1905.

VON BALTHASAR H. U., *Geist und Feuer: ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938.

VON HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1, Freiburg 1886.

WILES M., *Divine Apostle. The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, London 1967.

FONTI SECONDARIE- ETÀ MODERNA

ALTHAUS P., *Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur*, Gütersloh 1927.

ARAND C. P. - NESTINGEN J. A. - KOLB R. (EDD.), *The Lutheran Confessions: History and Theology of the Book of Concord*, Minneapolis 2012.

ASHEY HALL H., *Philip Melancthon and the Cappadocians: A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century*, Göttingen 2014.

AUER A., *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen: nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954.

AUGUSTIJN C., *Erasmus da Rotterdam. La vita e l'opera*, Brescia 1989, 114, ed. or. *Erasmus von Rotterdam. Leben, Werk, Wirkung*, München 1986.

BACKUS I., *The Disputations of Baden, 1526, and Berne, 1528: Neutralizing the Early Church*, Princeton 1993.

- Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers, in *The Reception of the Church Fathers in the West*, II, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, 627-660.
- *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation, 1378-1615*, Leiden 2003.

- *Lay and Theological Reception of Clement of Alexandria in the Reformation. From Gentien Hervet to Fenelon*, in *Between Lay Piety and Academic Theology*, a cura di U. HASCHER-BURGER - A. DEN HOLLANDER – W. JANSE, Leiden - Boston 2010, 353-371.

- *The Fathers and the Reformation*, in *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, a cura di K. PARRY, Chichester 2015, 428-442.

- *Reformation Culture*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, a cura di A. NELSON BURNETT – E. CAMPI, Leiden – Boston 2016, 567-589.

BAINTON R., *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nashville 1950.

- *Vita e morte di Michele Serveto*, Roma 2012, 31, ed. or. *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus 1511-1553*, Boston 1953.

BARON F., *Faustus on Trial: The Origins of Johann Spies's 'Historia' in an Age of Witch Hunting*, Tübingen 1992.

BARRAL-BARON M., *L'enfer d'Érasme. L'humaniste chrétien face à l'histoire*, Genève 2014.

BAUMANN A., *Zur Rezeption patristischer Texte in den Gebetbüchern des Andreas Musculus*, in *Gebetsliteratur der Frühen Neuzeit als Hausfrömmigkeit: Funktionen und Formen in Deutschland und den Niederlanden*, a cura di F. VAN INGEN, Wiesbaden 2001, 227-258.

BAUMAN C. (ED.), *The Spiritual Legacy of Hans Denck: Interpretation and Translation of Key Texts*, Leiden – New York – København – Köln 1991.

BAUR J., *Ubiquität, in Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der*, a cura di O. BAYER – B. GLEEDE, Berlin 2007, 186-301.

BEIERGRÖSSLEIN K., *Robert Barnes, England, und der Schmalkaldische Bund (1530-1540)*, Gütersloh 2011.

BÉNÉ C., *Erasme et Saint Augustin ou l'influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme*, Genève 1969.

BIERMANN A., *Melanchthon und Lippe. Zwei wiederentdeckte Briefe des Wittenberger Reformators*, in *Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte* 85 (1991) 136-148.

BIERMANN A. – SCHEFFLER J. (EDD.), *Hermann Hamelmann - ein streitbarer Theologe in Lemgo Begleitschrift zur Kabinettausstellung "Hermann Hamelmann - ein streitbarer Theologe in Lemgo" im Museum Hexenbürgermeisterhaus Lemgo (2009/2010)*, Bielefeld 2010.

BIETENHOLZ P. G., DEUTSCHER T. B. (EDD.), *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and reformation*, Toronto – Buffalo – London 1985.

BOLLBUCK H. (ED.), *Historische Methode und Arbeitstechnik der Magdeburger Zenturien. Edition ausgewählter Dokumente*, Wolfenbüttel 2014, online edition.

BRADSHAW H., *Collected Papers*, Cambridge 1889.

BRECHT M., *Bucer und Luther*, in *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, a cura di C. KRIEGER - M. LIENHARD, Leiden 1993, 351-367.

BURNETT A. N., *Martin Bucer and the Church Fathers in the Cologne Reformation*, in *Reformation and Renaissance Review* 3,1/2, 2001, 108-124.

BÜTTGEN P., *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles*, a cura di G. DAHAN - R. GOULET, Paris 2005, 289-322.

CABY C., *I Padri nell'osservanza camaldolese: uso, riuso, abuso* in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del convegno, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana (Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, a cura di M. CORTESI - C. LEONARDI, Firenze 2000, 175-191.

CHANTRAINE G., *"Mystère" et "Philosophie du Christ" selon Érasme: Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur - Gembloux 1971.

CHUNG-KIM E., *Inventing Authority. The Use of the Church Fathers in Reformation Debates over the Eucharist*, Waco 2011.

CLEMEN H. VON, *Die Einführung der Reformation zu Lemgo und in den übrigen lippischen Landen nach Hermann Hamelmann*, Lemgo 1847.

CLAUSI B., *Ridar voce all'antico Padre: L'edizione erasmiana delle Lettere di Gerolamo*, Soveria Mannelli (Cz) 2000.

CRANE M., *Competing Visions of Christian Reform: Noël Bédé and Erasmus*, in *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 25 (2005) 39-57.

DANKBAAR W. F., *De "Unio dissidentium" van Hermannus Bodius*, *Tijdschrift voor geschiedenis*, 74 (1961) 367-381.

- *Martin Bucers Beziehungen zu den Niederlanden*, Dordrecht 1961.

DECHOW J.F., *Origen's Shadow over the Erasmus/Luther Debate*, in *Origeniana sexta: Origène et la Bible/Origen and the Bible: Actes du Colloquium Origenianum Sextum Chantilly, 30 août-3 septembre 1993*, Louvain 1995, 739-757.

DE LUBAC H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, I, Paris 1959, tr. it. *Esegesi medievale. Scrittura ed Eucarestia. I quattro sensi della scrittura*, 1, Milano 1986².

DE MICHELIS PINTACUDA F., *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM- M. LUTERO, *Libero arbitrio. Servo arbitrio*, a cura di F. DE MICHELIS PINTACUDA, Torino 2009, 95-39.

DEN BOEFT J., *Erasmus and the Church Fathers*, in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, II, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, 537-574.

DE NEGRI E., *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, Firenze 1967.

DI NAPOLI G., *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.

DUFOUR T., *Le Secrets des Textes: opuscules inédits de critique et d'histoire*, Lausanne 1925.

EBELING G., *Parola e fede*, Milano 1974.

EISENSTEIN E. L., *Divine Art, Infernal Machine: The Reception of Printing in the West from First Impressions to the Sense of an Ending*, Philadelphia – Oxford 2011.

ELIOT T. S., *Tradition and the Individual Talent*, in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, London 1920.

ETIENNE J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes: un changement de problématique au début du XVIe siècle*, Louvain 1956.

FALLICA M., *Origene pro sola fide nel Beneficio di Cristo. L'antologia patristica Unio dissidentium come fonte riformata di un'anomala auctoritas*, di prossima pubblicazione.

FATIO O., *La vérité menacée. L'apologétique de Philippe Duplessis-Mornay in Coexister dans l'intolérance : l'édit de Nantes (1598)*, a cura di M. GRANDJEAN – B. ROUSSEL, Genève 1998.

FISHER J., *A Christoscopic Reading of Scripture: Johannes Oecolampadius on Hebrews*, Göttingen 2016.

FRAENKEL P., *Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*, Genève 1961.

FUDGE T., *Icarus of Basel? Oecolampadius and the Early Swiss Reformation*, in *Journal of Religious History* 21, 3 (1997) 268–284.

GAETA F. (ED.), *Nunziature di Venezia, 1: (12 marzo 1533 - 14 agosto 1535)*, a cura di F. GAETA, Roma 1958.

- *Un nunzio pontificio a Venezia nel Cinquecento: Girolamo Aleandro*, Venezia-Roma 1960.

GENTILE S., *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri*, in *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo, Atti del Convegno (Firenze 6-8 febbraio 1997)*, a cura di M. CORTESI - C. LEONARDI, Firenze 2000.

GESNER C., *Bibliotheca instituta et collecta*, a cura di J. SIMLER - J. FRISIUS, Tiguri, apud Christophorum Froschoverum, 1583³.

GODIN A., *Érasme lecteur d'Origène*, Genève 1982.

GRENDLER P. F., *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton 1977.

HAIGH C., *English Reformations: Religion, Politics, and Society Under the Tudors*, Oxford 2012².

HALKIN L. – E., *Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghes et de Georges d'Autriche, princes-évêques de Liège (1538-1557)*, Liège 1936, 2013².

HAUSCHILD W. D., *Lutherisches Bekenntnis und Ordnung der Kirche bei Hermann Hamelmann (1526-1595)*, in *Oldenburg und die Lambertkirche*, a cura di R. RITTNER, Oldenburg 1988, 41-62.

HENDRICH C., *Pandectae Brandenburgicae*, Berlin 1699.

HIGMAN F. M., *Censorship and the Sorbonne A bibliographical study of books in French censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève 1979.

ILIĆ L., *“Der heilige Mann und thewre held”*: Flacius’ View of Luther, in Matija Vlačić Ilirik (III). *Proceedings of the third international conference on Matthias Flacius Illyricus*, a cura di M. MILADINOV e L. ILIĆ, Labin 2010, 294-315.

- *Matthias Flacius Illyricus as a Teacher at the Early Modern Lutheran Universities of Wittenberg and Jena in the Middle of the Sixteenth Century*, in *Synthesis Philosophica*, 55–56 (2013) 149 – 159.

JANSSEN J., *History of the German people at the Close of the Middle Ages*, I-X, X, tr. ing. A. M. CHRISTIE, London 1908.

JARROTT C. A. L., *Erasmus’ Biblical Humanism*, in *Studies in the Renaissance* 17 (1970) 119 - 152.

JEDIN H., *Storia del concilio di Trento*, IV, 2, Brescia 1981.

JOEST W., *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*, Göttingen 1968⁴.

JOHNSTON A. G. - GILMONT J. F., *Printing and the Reformation in Antwerp*, in *The Reformation and the Book*, a cura di J.- F. GILMONT, Aldershot 1998, 188-213.

KAWERAU G., *Andreas Musculus*, in *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, VIII, Grand Rapids 1953.

KIEFER F., *Writing on the Renaissance Stage: Written Words, Printed Pages, Metaphoric Books*, Newark – London 1996.

KLAGER A. P.,
Balthasar Hubmaier's Use of the Church Fathers: Availability, Access and Interaction,
in *Mennonite Quarterly Review* 84 (2010) 5-66.

KLASSEN W., *Was Hans Denck a Universalist?*, in *The Mennonite Quarterly Review*, 39, 2, (1965) 152-154.

KNAPPERT L., *De opkomst van het Protestantisme in eene Noord-Nederlandsch stad. Geschiedenis van de hervorming binnen Leiden van den aanvang tot op het beleg*, Leiden 1908.

KNAUBER A., *Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts*, in *Kyriakon - Festschrift Johannes Quasten*, a cura di P. GRANFIELD – J. A. JUNGSMANN, I, Münster Westf. 1970, 289-308.

KOCH E., *Andreas Musculus und die Konfessionalisierung in Luthertum*, in *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, a cura di H. - C. RUBLACK, Gütersloh, 1992, 250–273.

- 'Das Geheimnis unserer Erlösung': *Die Christologie des Andreas Musculus als Beitrag zur Formulierung verbindlicher christlicher Lehre im späten 16 Jahrhundert*, in *Veritas et communicatio: Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem*

verbindlichen Zeugnis, a cura di H. FRANKE – T. KROBATH – M. PETZOLDT, Göttingen 1992, 143-156.

KOLB R., *'Good Works Are Detrimental to Salvation': Amsdorf's Use of Luther's Words in Controversy*, in *Renaissance and Reformation / Renaissance Et Réforme*, 4, 2 (1980) 136–151.

- *Luther's Heirs Define His Legacy. Studies on Lutheran Confessionalization*, Aldershot 1996.

- *The Ordering of the Loci Communes Theologici: The Structuring of the Melancthonian Dogmatic Tradition*, in *Concordia Journal* 23 (1997) 317-337.

- *The Fathers in the service of Lutheran teaching: Andreas Musculus' use of Patristic sources*, in *Auctoritas Patrum II: neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15 und 16 Jahrhundert*, Mainz 1998, 105-123.

- *Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero. Images of the Reformer, 1520-1560*, Grand Rapids 1999.

- *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: from Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids - Cambridge 2005.

- *Martin Luther and the Enduring Word of God: The Wittenberg School and Its Scripture Centered Proclamation*, Ada, MI 2016.

KORF A., *Geschichte der evangelischen Gemeinde in Oberursel a. Tanaus*, Oberursel 1902, 51-65.

KREIDER R., *Anabaptism and humanism: an inquiry into the relationship of humanism to the evangelical Anabaptists*, in *The Mennonite Quarterly Review* 26, 2 (1952) 123-141.

KRONENBERG M. E., *Is Martinus Butzer onder het pseudoniem Hermannus Badius de auteur van de Unio dissidentium geweest?*, in *Het Boek* 34 (1960–1961).

LABOWSKY L., *Bessarion's library and the Biblioteca Marciana, six early inventories*, Roma 1979.

LANE A. N. S., *Early Printed Patristic Anthologies to 1566: a Progress Report*, *Studia patristica* 18, Kalamazoo, Mich. 1989, 365-370.

- *Justification in Sixteenth-Century Patristic Anthologies*, in *Auctoritas Patrum: Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Centuries*, a cura di L. GRANE – A. SCHINDLER – M. WRIEDT, Mainz 1994, 69-95. Nel testo = *Justification* 1994.

- *John Calvin Student of the Church Fathers*, Edinburgh 1999.

- *Justification by Faith in Sixteenth-Century Patristic Anthologies: The Claims that were Made*, in *Die Patristik in der Frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften*, a cura di G. FRANK – T. LEINKAUF - M. WRIEDT, Stuttgart - Bad Cannstatt 2006, 169-190. Nel testo = *Justification* 2006.

- *Anthologies (Patristic)*, in *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, a cura di K. POLLMANN, 2, Oxford 2013, 536-540.

LEPPIN V., *Justification Theology and Human Action: On the Foundation of Ethics in Early Lutheranism*, in *Between Creativity and Norm- Making. Tensions in the Later Middle Ages and the Early Modern Era*, a cura di S. MÜLLER – C. SCHWEIGER, Leiden – Boston 2013, 203-214.

LETTIERI G., *Origenismo (in Occidente, secc. VII-XVIII) in Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 307-322.

LEUCKFELD J. G., *Historia Hamelmanni Oder Historische Nachricht von dem Leben, Bedienungen, und Schrifften Herm. Hamelmanns*, Quedlinburg 1721.

LUČIĆ GONZALEZ A., *Balthasar Hubmaier and Early Christian Tradition*, Ann Arbor 2008.

LIPENIUS M., *Bibliotheca Realis Theologica*, Frankfurt 1685.

LUDLOW M., *Why was Hans Denck thought to be a Universalist?*, in *The Journal Of Ecclesiastical History* 55, 2 (2004) 257-274.

LUGIOYO B., *Martin Bucer's Doctrine of Justification. Reformation Theology and Early Modern Irenicism*, Oxford 2010.

MAAS K., *The Reformation and Robert Barnes: History, Theology and Polemic In Early Modern England*, Rochester, NY 2010.

MCGRATH A., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 2005³.

MACCOLLOUGH D., *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, London 2003.

MANSFIELD B., *Erasmus in the Twentieth Century: Interpretations c. 1920 – 2000*, Toronto – Buffalo – London 2003.

MAXCEY C. E., *Bona Opera: A Study in the Development of the Doctrine in Philip Melancthon*, Chicago 1980.

MARTINDALE C., *Reception*, in *A Companion to the Classical Tradition*, a cura di C. W. KALLENBORG, Chichester 2010, 297-311

MEIJERING E. P., *Melancthon and Patristic Thought: The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation*, Leiden 1983.

MIEGGE G., *Lutero giovane*, Milano 1977².

MILLER E.L., *Oecolampadius: the Unsung Hero of the Basel Reformation*, in *Illiff Review*, 39, 3 (1982) 5-25.

MONFASANI J., *Bessarion Scholasticus. A study of Cardinal Bessarion's Latin Library*, Turnhout, 2011.

MOSS A., *Printed Commonplace - Books and Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.

NEUROTH F., *Geschichte der Stadt Oberursel und die Hohemark Oberursel*, Oberursel 1955.

NORTHWAY, E. W., *The Reception of the Fathers & Eucharistic Theology in Johannes Oecolampadius (1482-1531), with special reference to the Adversus Haereses of Irenaeus of Lyons*, Durham theses 2008. Disponibile online presso Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/1941/>.

OLIPHANT OLD H., *The Shaping of the Reformed Baptismal Rite in the Sixteenth Century*, Grand Rapids 1992.

OZMENT S. E., *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of their Theological Thought*, Leiden 1969.

PANI G., "In toto Origene non est verbum unum de Christo": *Lutero e Origene*, in *Adamantius* 15 (2009) 135-149.

PEREMANS N., *Érasme et Bucer d'après leur correspondance*, Paris 1970.

PETERS R., *The Unio Dissidentium in Relation to the Use of Patristics by the Reformers*, University of Manchester, 1963.

- *Who Compiled the Sixteenth-Century Patristic Handbook Unio Dissidentium?*, in *Studies in Church History*, 2 (1965) 237-250.

- *The enigmatic Unio Dissidentium: Tyndale's "Heretical" Companion?*, in *Reformation* 2 (1997) 233-240, 233.

PIEPKORN A., *Martin Chemnitz' Views on Trent: the Genesis and the Genius of the Examen Concilii Tridentini*, in *Concordia Theological Monthly*, 37, 1 (1966) 5-37.

PILS H. - RUDERER S. -SCHAFFRODT P. (EDD.), *Martin Bucer (1491-1551): Bibliographie*, Gütersloh 2005.

POLLMANN K. - GILL M. J. (EDD), *Augustine beyond the Book: Intermediality, Transmediality and Reception*, Leiden- Boston 2012.

POLMAN P., *L'Élément Historique dans la Controverse religieuse du XVI^e Siècle*, Gembloux 1932.

PONTONE M., *Ambrogio Traversari monaco e umanista fra scrittura latina e scrittura greca*, Torino 2010.

POPKIN R. H., *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York 2006.

PRESEZZI C., *Metamorfosi moderne di Simon Mago. Fortuna di una maschera polemica del cristianesimo delle origini e genesi della Faustsage nella prima età moderna*, di prossima pubblicazione.

QUANTIN J. - L., *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford 2009.

RICE HENDERSON J., *Humanism and the Humanities: Erasmus' Opus de conscribendis epistolis in Sixteenth-Century Schools*, in *Letter-writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present*, a cura di C. POSTER – L. C. MITCHELL, Columbia 2007, 141-177.

L. RONCHI DE MICHELIS, *Introduzione*, in M. LUTERO, *Opere scelte. 3. L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino (1521)*, a cura di L. RONCHI DE MICHELIS, Torino 1989, 7-41.

RUMMEL E. (ED), *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Leiden - Boston 2008.

SASSO G., *Allegoria e simbolo*, Torino 2014.

SCHÄR M., *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus*, Basel-Stuttgart 1979.

SCHECK T., *Justification by Faith Alone in Origen's Commentary on Romans and its Reception during the Reformation Era*, in *Origeniana octava, Origen and the*

Alexandrian Tradition, Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001, a cura di L. PERRONE, 2 voll., Leuven 2003, 1277-1290.

- *Origen and the History of Justification. The Legacy of Origen's Commentary on Romans*, Notre Dame 2008.

SCHEFFLER J., *Hermann Hamelmann und Lemgo: Überlegungen zur Ausstellung im Museum Hexenbürgermeisterhaus, in Bernhard Copius und das Lemgoer Gymnasium*, a cura di F. W. BRATVOGEL, Göttingen 2011, 171-195.

SCHÖNE K., *Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen*, 1, Berlin 1819.

SCHULZE M., *Martin Luther and the Church Fathers, in The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, II*, a cura di I. BACKUS, Leiden – New York – Köln 1997, 573-626.

SECKENDORFF V. L. VON, *Commentarius historicus et apologeticus de lutheranismo*, Francofurti et Lipsiae, apud Johannem Fridericum Gleditsch, 1692.

SEIDEL MENCHI S., *Les relations de Martin Bucer avec l'Italie, in Martin Bucer and sixteenth century Europe: actes du colloque de Strasbourg (28-31 août 1991)*, a cura di C. KRIEGER - M. LIENHARD, 2, 557-569.

SOERGER P. M., *Luthers on the angels, in Angels in the Early Modern World*, a cura di P. MARSHALL – A. WALSHAM, Cambridge 2006, 64-82.

SPIEKER C. W., *Lebensgeschichte des Andreas Musculus, General-Superintendent ... zu Frankfurt an der Oder*, Frankfurt a. d. O. 1858.

SPRUYT B. J., *Cornelius Henrici Hoen (Honiuss) and his Epistle on the Eucharist (1525). Medieval Heresy, Erasmian Humanism, and Reform in the Early Sixteenth-Century Low Countries*, Leiden 2006.

STAYKOVA J. D., *Pseudo-Augustine and Religious Controversy in Early Modern England*, in *Augustine beyond the Book: Intermediality, Transmediality and Reception*, a cura di K. POLLMANN - M. J. GILL, Leiden- Boston 2012, 147-165.

STAYER J. M., *Zwingli and the "Viri Multi et Excellentes". The Christian Renaissance's Repudiation of neoterici and the Beginnings of Reformed Protestantism*, in *Prophet, Pastor, Protestant: The work of Huldrych Zwingli After Five Hundred Years*, a cura di E. J. FURCHA e H. WAYNE PIPKIN, Allison Park (Pa) 1984, 137-154.

STEINMETZ D. C., *Reformers in the Wings: From Geiler Von Kaysersberg to Theodore Beza*, Oxford 2001².

STEPHENS P., *Bullinger's Defence of Infant Baptism in Debate with the Anabaptists*, in *Reformation & Renaissance Review* 4, (2002) 168-189.

STEWART Q. D., *Lutheran Patristic Catholicity: the Vincentian Canon and the Consensus Patrum in Lutheran orthodoxy*, Zürich 2015.

STINGER L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and the Revival of Patristic Theology in the Early Italian Renaissance*, Albany 1977.

STRAUSS G., *Law, Resistance, and the State: The Opposition to Roman Law in Reformation Germany*, Princeton 1986.

STRIER R., *Luther and the Real Presence in Nature*, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 37, 2, (2007) 271-303.

STRÜBIND A., *The Swiss Anabaptists*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, a cura di A. NELSON BURNETT – E. CAMPI, Leiden – Boston 2016, 389-446.

TERRACCIANO P., *Omnia in figura. L'impronta di Origene tra '400 e '500*, Roma 2012.

THIEMANN E., *Die Theologie Hermann Hamelmanns*, Bethel bei Bielefeld 1959.

THOMPSON N., *Eucharistic Sacrifice and Patristic Tradition in the Theology of Martin Bucer, 1534-1546*, Leiden 2005.

TONDINI R., *Origene bizantino. I Commenti a Matteo e Giovanni da Mistrà a Venezia*, di imminente pubblicazione in *Adamantius*.

TORZINI R., *I labirinti del libero arbitrio: la discussione tra Erasmo e Lutero*, Firenze 2000.

TRAPMAN J., *Le rôle des "Sacramentaires" des origines de la Réforme jusqu'en 1530 aux Pays-Bas*, in *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, in *Dutch Review of Church History*, 63, 1 (1983).

VANAUTGAERDEN A., *Érasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVI^e siècle*, Genève 2012.

VASOLI C., *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Napoli 2007.

VILLANI A., *Origène entre Ambrosius Catharinus, Martin Luther et Albertus Pighius. La reprise d'un Père au service de la polémique ad extra et ad intra*, in *L'argument hérésiologique, l'Église ancienne et les Réformes, XVI^e-XVII^e siècle*, a cura di I. BACKUS-P. BÜTTGEN-B. POUDERON, Paris 2012, 223-255.

- *Origene nella Riforma a Strasburgo: il caso di Martin Bucer*, in *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie* (EAMA 53), a cura di E. PRINZIVALLI - F. VINEL - M. CUTINO, Paris 2016, 517-538.

VISSER A. Q., *Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500-1620*, New York 2011.

WAGNER W. H., *A Father's Fate: Attitudes toward and Interpretations of Clement of Alexandria*, in *Journal of Religious History*, 6/3 (1971) 209-231.

WALKER D. P., *The Prisca Theologia in France*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 3/4 (1954) 204-259.

- *Origène en France au début du XVI siècle* in *Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle*, Paris 1959, 101-119.

- *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, Ithaca, N. Y, 1972.

WALTER P., *Inquisitor, non dogmatistes. Die Rolle des Origenes in der Auseinandersetzung des Erasmus von Rotterdam mit Martin Luther*, in *Autonomie und Menschenwürde: Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, a cura di A. FÜRST – C. HENGSTERMANN, Münster 2012, 169 - 183.

WEICHERT F., *Andreas Musculus (1514-1581)*, in *Berlinische Lebensbilder*, 5, a cura di G. HEINRICH, Berlin 1990, 17-28.

WENGERT T., *Philip Melanchthon's Annotationes in Johannem in Relation to its Predecessors and Contemporaries*, Genève 1987.

- "*Qui vigilantissimis oculis veterum omnium commentarios excusserit*". *Philip Melanchthon's Patristic Exegesis*, in D. C. STEINMETZ, *Die Patristik in der Bibelexegese des 16 Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999, 115-134.

- *A Formula for Parish Practice: Using the Formula of Concord in Congregations*, Grand Rapids 2006.

- *Defending Faith: Lutheran Responses to Andreas Osiander's Doctrine of Justification, 1551-1559*, Tübingen 2012.

- *Reading the Bible with Martin Luther: An Introductory Guide*, Grand Rapids 2013.

WIND E., *The Revival of Origen*, prima in *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, a cura di D. MINER, Princeton 1954, 412-424, ora in *The Eloquence of Symbols: Studies in Humanist Art*, a cura di J. ANDERSON, Oxford 1985, 42-55.

OPERE DI CONSULTAZIONE GENERALE

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, (= BSLK), 2 vol., a cura di I. DINGEL., Göttingen 2014.

The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church, a cura di R. KOLB – T. J. WENGERT - C. P. ARAND, Minneapolis 2012.

Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum, V, Augustae Taurinorum 1840.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, a cura di G. ALBERIGO - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Friburgi Brisgoviae 1962.

Concilii Tridentini Actorum Pars Altera. Acta post Sessionem Tertiam usque ad Bononiam translatum, a cura di S. EHSES, Friburgi Brisgoviae 1911.

Concordia Triglotta, The Symbolical books of the Evangelical Lutheran Church, German-Latin-English, St. Louis Mo 1921.

Controversia et Confessio, Quellenedition zur Bekenntnisbildung und Konfessionalisierung (1548-1580), a cura della AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR – MAINZ, edizione online.

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,
a cura di H. DENZINGER, Freiburg 1911.

BIBBIA

Si citano i testi biblici secondo le abbreviazioni moderne, così come riportate nella Bibbia Cei 2008.

CITAZIONI DAL GRECO E DAL LATINO NEL TESTO

Per quanto riguarda le edizioni latine, si è seguita costantemente la grafia dei testi utilizzati, senza modernizzarla e adeguarla agli usi oggi correnti; lo stesso si è fatto per il greco nei testi umanistici e rinascimentali citati.